J. L. AUSTIN

SENTIDO
Y
PERCEPCION

RECONSTRUIDO A PARTIR DE LAS NOTAS
MANUSCRITAS POR
G. J. WARNOCK

PRESENTACION
DE
ALFONSO GARCIA SUAREZ

tecnos

Los derechos para la versión castellana de la obra
Sense and Sensibilia
publicada originariamente en inglés por
Oxford University Press, Londres.
© Oxford University Press, 1962
son propiedad de Editorial Tecnos, S. A.

Traducción de
ALFONSO GARCIA SUAREZ
y
LUIS Ml. VALDES VILLANUEVA

Cubierta de
J. M. DOMINGUEZ y J. SANCHEZ CUENCA

© EDITORIAL TECNOS, S.A., 1981
O'donnell, 27 Madrid-9
ISBN: 84-309-0881-1
Depósito Legal: M. 27.499-1981

Printed in Spain - Impreso en España por Gráficas Velograf, Tracia, 17, Madrid-17

INDICE

	Pág.
Presentación de la versión española	9
Prólogo	37
I	41
II	45
III	56
IV	66
V	76
VI	85
VII	91
VIII	104
IX	109
X	125
XI	147
Indice analítico	157

PRESENTACION

AUSTIN Y LA DECADENCIA DE LOS DATOS SENSORIALES

I

Hubo un tiempo en que en el imperio de los datos sensoriales no se ponía el sol. La filosofía de la percepción, en el período que media entre las dos guerras mundiales, estuvo dominada por la teoría de los datos sensoriales y, en especial, por el programa fenomenista de reducción de enunciados sobre objetos materiales a enunciados sobre perceptos. El filósofo austríaco Friedrich Waismann llegó a describir este programa como «el deporte nacional de los filósofos británicos». Pero a las Edades de Oro suceden períodos de decadencia. En nuestro relato, la figura de Austin juega el papel de agente esparcedor de las ideas disolventes.

John Langshaw Austin (1911-1960) es, junto con Wittgenstein y Ryle, el filósofo más influyente en el pensamiento inglés de postguerra. Esta influencia se debe cuando menos tanto a su personalidad como a sus escritos. Durante su vida, Austin sólo publicó un puñado de ensayos, casi todos los cuales fueron recogidos bajo el título de *Philosophical Papers* [1]. Sus volúmenes póstumos inclu-

---

[1] London: Oxford University Press, 1961: 2nd ed., 1970. (Traducción castellana y presentación de Alfonso G. Suárez, *Ensayos filosóficos*, en Madrid: «Revista de Occidente», 1975.) Las referencias a los ensayos de esta colección consisten en el título del ensayo, o una abreviatura suya, seguida de una cifra que indica el número de la página de la edición castellana. El único ensayo de Austin no recogido aquí es «Performatif-Constatif», su contribución al Coloquio de Royaumont sobre la filosofía analítica: *Cahiers de Royaumont*, Philosophie No. IV, *La Philosophie Analytique*. Paris: Les Editions du Minuit, 1962. (Citado como *CR*). *Sense and Sensibilia* (London: Oxford University Press, 1962) es referido con las siglas *SS* seguidas del número de página de la edición inglesa. *How to Do Things with Words* (London: Oxford University Press, 1962, Traducción de Genaro R. Carrió y Eduardo A. Rabossi, *Palabras y Acciones*, en Buenos Aires:

yen el presente libro que, con el título original de *Sense and Sensibilia*, recoge sus lecciones de teoría del conocimiento desde 1947 a 1959 en Oxford y en la Universidad de California, y *How to Do Things with Words*, que recoge las lecciones de filosofía del lenguaje que constituyeron el tema de sus William James Lectures en 1955, invitado por la Universidad de Harvard.

Austin estaba dotado de grandes cualidades para la filosofía. Tenía una gran pasión por la precisión y por la objetividad. Quienes lo conocieron personalmente [2] coinciden en atribuirle una autoridad natural, socrática, sobre sus colegas y discípulos. Una prueba de ello fueron las *Saturday mornings*, en las que se puso en práctica su arraigada convicción de que la filosofía debiera hacerse como una actividad cooperativa. En ellas se examinaba un tópico filosófico como un trabajo de campo distribuido en áreas que se asignaban a cada uno de los participantes. Austin creía que de la misma manera que la cooperación y la planificación resultan indispensables en las ciencias empíricas y en los asuntos militares, valdría la pena aplicar los mismos procedimientos en filosofía. ¿Por qué habríamos de avanzar más hacia la naturaleza del conocimiento o de la verdad por el «método» de tener una brillante idea una buena tarde? Esta actitud hacia el hacer filosófico contrasta con la visión existencialista y wittgensteiniana del filósofo como un hombre moral e individualmente comprometido con su pensamiento. A Austin le repelían tanto lo que Cavell ha denominado las estrategias del sabio y asceta de Wittgenstein [3] como al propio Wittgenstein le disgustaba el ambiente académico británico y la frivolidad de la inteligencia cantábrica.

Austin fue durante toda su vida un profesor, un profesor de filosofía de Oxford. Creía en el valor educativo de la filosofía tal

---

Paidós, 1971) es referido con las siglas *WD* («Words and Deeds») seguidas del número de página de la edición inglesa.

[2] Breves bosquejos biográficos se encuentran en G. J. Warnock, «John Langshaw Austin, A Biographical Sketch», en K. T. Fann (ed.), *Symposium on J. L. Austin* (London: Routledge and Kegan Paul, 1969); I. Berlin, «Austin and the Early Beginnings of Oxford Philosophy», G. Pitcher, «Austin: a personal memoir» y G. J. Warnock, «Saturday mornings»: estos tres en I. Berlin *et al.*, *Essays on J. L. Austin* (Oxford: Clarendon, 1973). Véase también la entrevista con los profesores Hampshire y Searle en *Teorema* VI 3/4, 1976.

[3] S. Cavell: «Austin at Criticism.» En K. T. Fann, *op. cit.*, p. 74.

Digitalizado @caracoltigre

como se imparte en las viejas universidades inglesas. La filosofía debiera inculcar una actitud crítica, hábitos de pensamiento riguroso y respeto por los hechos, constituyendo una salvaguarda contra la confusión, la exageración y el entusiasmo doctrinario, contra el abandono irracional que nos tienta «en la *ivresse des grandes profondeurs*» («Excusas», 172): «*In vino*, posiblemente, '*veritas*', pero en un sobrio simposio, '*verum*'» («Verdad», 119). No obstante, Austin creía que el fanatismo es preferible a la cobardía y la imaginación a un buen sentido ramplón. Sus ejemplos de virtud intelectual fueron Darwin y Freud en tanto que ambos tuvieron el valor de llevar sus hipótesis a sus últimas consecuencias, sin miedo a parecer excéntricos o fanáticos y sin plegarse al filisteísmo del sentido común.

Austin recibió una educación literaria y clásica que dejaría huella sobre su ulterior producción. Fue un buen conocedor de los clásicos, especialmente de Platón, Aristóteles, Leibniz y Kant, así como de los empiristas británicos. Admiraba en especial el rigor analítico del estagirita. A Austin se debe la traducción inglesa de los *Grundlagen der Arithmetik*, de Frege. De entre sus contemporáneos recibió la influencia de H. A. Prichard, su profesor y antecesor en la cátedra, y de G. E. Moore. Al movimiento representado por el Círculo de Viena lo consideró una sangría saludable conducente al punto de vista, «no siempre expuesto sin un infortunado dogmatismo» (*WD* 2), de que muchas de las emisiones lingüísticas que los filósofos habían dejado pasar por enunciados eran en realidad sinsentidos de una u otra variedad.

El nombre de Austin va unido a la Universidad de Oxford, en la que ingresó en 1929 como estudiante y en la que continuó toda su vida como profesor. Durante los años 30 se movió en un ambiente académico en el que, tras el primer embate de Moore y Russell contra el neohegelianismo de MacTaggart y Bradley, los últimos de la vieja guardia idealista —Joseph, Joachim— sucumbían ante los jóvenes turcos empiristas —Ayer, Wisdom, Ryle—. Durante la segunda guerra mundial, Austin sirvió en las fuerzas de Inteligencia, dirigiendo una sección cuyo cometido era acumular información sobre las defensas alemanas en la costa norte de

Francia. Tuvo ocasión de aplicar a tal objetivo la extrema minuciosidad que caracteriza su obra. Con la información obtenida se compiló un libro, *Invade Mecum*, para uso de las tropas que desembarcaron en Normandía. Tras el paréntesis de la guerra comienza el período más fructífero de su producción filosófica. Es la época de la que proceden sus trabajos más característicos y elaborados. Además de *Sense and Sensibilia* y *How to Do Things with Words*, si tuviera que destacar sus mejores ensayos, citaría: «Other Minds», «A Plea for Excuses» e «Ifs and Cans». La prematura muerte de Austin en 1960, víctima de un cáncer, privó a la filosofía de uno de sus cultivadores más brillantes en la plenitud de sus fuerzas.

II

Probablemente pocos autores susciten tantos escrúpulos a la hora de caracterizar su concepción de la filosofía. Austin no gustaba de la expresión '*método* filosófico'; prefería hablar de *técnicas*. Con palabras de Urmson, Austin profesó sobre la base de una «técnica de laboratorio» más que de una «metodología científica» [4]. Sea como fuere, lo cierto es que sus aserciones acerca del asunto se hallan siempre rodeadas de cláusulas y modificadores que atemperan sus pretensiones. Unas notas fragmentarias sobre el tema llevan el título, característicamente austiniano, de «Algo sobre un modo de posiblemente hacer una parte de la filosofía» [5]. Sus pronunciamientos más extensos se encuentran en «A Plea for Excuses» y en la Discusión general del Coloquio de Royaumont.

La receta austiniana aconseja acotar un campo conceptual restringido. El tema de las excusas o la noción de fingir propor-

---

[4] J. O. Urmson: «J. L. Austin.» En Paul Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*. London: Macmillan, 1967. Reimpreso en el colectivo de Fann citado.

[5] Urmson hace uso de ellas en «A Symposium on Austin's Method», reimpreso en Fann, *op. cit.* (Hay traducción en J. Muguerza (ed.); *La concepción analítica de la filosofía*, vol. 2. Madrid: Alianza Universidad, 1974, con el título «La filosofía de J. L. Austin».)

Digitalizado @caracoltigre

cionan dos ejemplos. A ser posible debe ser un área lingüística en la que el lenguaje ordinario sea rico y un área que «no esté demasiado pateada con el barro o las roderas de la filosofía tradicional, pues en este caso el lenguaje 'ordinario' se habrá a menudo infectado con la jerga de las teorías extintas» («Excusas», 175). Ya hemos visto que Austin creía que el trabajo debía realizarse preferiblemente en equipo. Un equipo de una docena de personas sería óptimo.

Una vez elegido un tema restringido, se debe hacer un inventario de todas las palabras y expresiones relevantes. Esto no incluye sólo sustantivos, adjetivos y verbos, sino también partes de la oración que han recibido tan escasa atención por parte de los filósofos como son los adverbios y las preposiciones. El procedimiento más sencillo consiste en consultar el diccionario. Pero los materiales previos se extraen también de otras fuentes documentales. Así, en el caso de las excusas, Austin apela a la jurisprudencia y a la psicología.

La etapa siguiente consiste en imaginar o coleccionar anécdotas en las que se haga uso de las expresiones de la lista. De nuevo aquí podemos acudir a documentos o apelar a nuestra fantasía. El caso judicial «La Corona contra Finney», que aparece en «Un alegato en pro de las excusas», es un ejemplo de lo primero; ejemplos de lo segundo abundan en sus escritos. Se trata de ver qué diríamos y qué no diríamos en una determinada situación, y por qué. Ello puede llevarnos a advertir que expresiones que a primera vista consideraríamos sinónimas no se aplican intercambiablemente en determinadas situaciones. Así en «Three Ways of Spilling Ink», Austin considera las expresiones 'intencionadamente', 'deliberadamente' y 'a propósito', mostrando las diferencias sutiles que hay entre ellas mediante una serie de anécdotas imaginarias. La sección IV de *Sense and Sensibilia* investiga las diferencias que hay entre los verbos ingleses *look. appear y seem*, utilizados intercambiablemente por Ayer en su formulación del argumento de la ilusión. Las respuestas a la pregunta general '¿Qué diríamos cuándo?' proporcionan entonces un dato inicial, un punto de partida que puede servirnos para llegar a un acuerdo sobre las circunstancias de aplicación de un concepto, y

también sobre los límites de su aplicación. De este modo, vamos adquiriendo el dominio de un arte que Roderick Firth ha caracterizado como «topografía de los conceptos» [6].

Conceptos filosóficos «importantes» —realidad, verdad, conocimiento, acción, libertad, etc.— pueden ser esclarecidos mediante el examen detallado y paciente de un conjunto de términos que los rodean y que, con su humilde apariencia, han pasado inadvertidos para los filósofos. Austin creía que los grandes problemas que han resistido todos los ataques frontales pueden ceder si los atacamos dando un rodeo. Del mismo modo que la física comenzó a avanzar cuando experimentos concretos sustituyen a vagas preguntas del tipo '¿De qué se compone el Universo?', la filosofía avanzaría sustituyendo grandiosas preguntas: ¿Qué es la Libertad? —por exámenes minuciosos—, ¿cuándo y cómo nos excusamos? En su opinión, este «tipo de investigación introspectiva en semántica realizada por hablantes nativos en grupos», como Quine la caracterizó [7], en nada fundamental se diferencia de los procedimientos utilizados en física o en ciencias naturales. Ahora bien, ¿es ésta la verdad, y toda la verdad, sobre el asunto? Creo que no. Ante todo, ¿por qué elegir el tema de las excusas y no, pongamos por caso, el de los utensilios de cocina? Obviamente hay una intención filosófica tras la elección. Las excusas son filosóficamente relevantes por su conexión con los problemas de la responsabilidad y la libertad, conexión que Austin retrotrae a Aristóteles («Tres modos», 250). No sería acertado, por otra parte, negar que hay una conexión entre el cultivador de la gramática lógica o filosófica y el lingüista. Claramente, por ejemplo, la teoría de los actos del habla que Austin desarrolló tiene una importancia que desborda el ámbito de la filosofía y puede contribuir al desarrollo de una verdadera y exhaustiva ciencia del lenguaje. Pero tampoco es ésta toda la verdad. La noción del realizativo tiene una relevancia filosófica muy concreta —relevancia que Austin vio— en la medida en que, por ejemplo, puede corregir la falsa impresión de que ' Yo sé que p' afirma que he realizado una

[6] R. Firth: «Austin's Argument from Illusion». En Fann, *op. cit.*, p. 254.

[7] W. V. Quine: «A Symposium on Austin's Method». Se trata de un simposio al que contribuyeron Urmson, Quine y Hampshire. Véase la nota 5.

Digitalizado @caracoltigre

hazaña cognitiva superior a estar completamente seguro. Es la contribución a la clarificación de estructuras conceptuales el criterio que nos sirve para aquilatar el valor filosófico de una distinción gramatical. Y en este punto la teoría de Austin, pero no su práctica, nos dejan desasistidos.

En cualquier caso, Austin jamás sostuvo ninguna teoría especial acerca de la estructura y solución de los problemas filosóficos. Mantenía una ruda concepción según la cual «la filosofía es el nombre que damos a todos los problemas residuales que escapan todavía a los métodos probados de la ciencia» (*CR*, 375-6). Esta concepción de la filosofía es desarrollada en el párrafo final de «Ifs and Cans», en el que, con pose de *enfant terrible*, Austin condesciende a dedicar una breve perorata al sector de su audiencia formado por los «que prefieren que las cosas sean importantes (...) en el caso de que haya alguno presente»:

> En la historia de la investigación humana, la filosofía ocupa el lugar del sol central inicial, seminal y tumultuoso: de tiempo en tiempo se desprende de alguna porción de sí mismo que toma posición como una ciencia, un planeta, tibio y bien regulado, que progresa regularmente hacia un distante estado final. Esto sucedió hace tiempo con el nacimiento de la matemática, y después con el nacimiento de la física; tan sólo en el siglo pasado hemos presenciado el mismo proceso, una vez más, lento y, en su momento, casi imperceptible, con el nacimiento de la ciencia de la lógica matemática, mediante la labor conjunta de filósofos y matemáticos. ¿No es posible que el siglo venidero pueda ver el nacimiento, mediante la labor conjunta de filósofos, gramáticos y otros muchos estudiosos del lenguaje, de una verdadera y exhaustiva *ciencia del lenguaje*? Entonces nos libraremos de una parte más de la filosofía (aún quedarán muchísimas) de la única manera en que podemos siempre librarnos de la filosofía, lanzándola hacia arriba («Sis y puedes», 215).

Pero esta concepción de la filosofía parece inconsistente con la práctica del propio Austin. ¿Puede acaso el desarrollo de alguna ciencia, o de varias ciencias, dar una respuesta a la cuestión de si lo que percibimos son datos de los sentidos? Austin procedió a resolver esta cuestión mediante un estudio detallado y minucioso de los usos de nuestras palabras y expresiones ordinarias, y de las distinciones que ellas marcan. También —y si se quiere, por implicación— mediante una atención a los hechos de la percepción. Pero, adviértase que no adujo nuevos hechos sobre la cues-

tión, sino solamente reordenó y trajo a colación los hechos que todos conocemos. Además, ¿por qué servirnos del lenguaje para nuestras investigaciones? Y, en particular, ¿por qué servirnos del lenguaje *ordinario?* Por qué habría de tener alguna relevancia filosófica el estudio de *qué* diríamos *cuándo?* [8]

Las respuestas a estas preguntas han constituido un tema de debate. Stuart Hampshire, en un influyente artículo [9], se aventura a distinguir dos tesis —fuerte y débil— plausiblemente atribuibles a Austin. La tesis fuerte afirma que todas las finas distinciones verbales que una investigación detallada del lenguaje ordinario revela son distinciones *bene fundatae* y suficientes para resolver los problemas filosóficos; la introducción de nuevas distinciones por parte de los filósofos constituye un delito de lesa economía lingüística. La tesis débil afirma que, aunque puede resultar conveniente e incluso necesario introducir distinciones filosóficas, ello no debe hacerse sin un cuidadoso estudio previo de las distinciones de la usanza común que aquéllas vienen a completar; ello supone una paciente, y preferiblemente cooperativa, labor a la que los filósofos no han sido dados hasta el momento.

Urmson y Warnock, en sus comentarios sobre el artículo de Hampshire, rechazaron rotundamente ambas tesis. La tesis fuerte porque el propio Austin introdujo distinciones de su propia cosecha y no afirmó que *todas*, sino sólo *algunas*, de las cuestiones filosóficas pueden resolverse atendiendo a las distinciones del habla corriente; la tesis débil sobre la base de que se trata de una «formulación poco ambiciosa» que no puede «magnificarse como una doctrina guía de su práctica filosófica o como una receta para la de cualquier otro». Y concluyen sus comentarios diciendo que Austin habría repudiado y considerado inútiles «amplias aserciones» como las que Hampshire propone: «Austin dio a veces, en términos mucho menos ambiciosos, sus propias explicaciones. ¿Por qué no habrían de interpretarse éstas significando justamente lo que dicen?»

Ahora bien, la ausencia de «amplias aserciones», por parte de

---

[8] Stanley Cavell, *op. cit.*, ha visto este punto claramente.
[9] S. Hampshire: «J. L. Austin, 1911-1960». En Fann, *op. cit.*

Digitalizado @caracoltigre

Austin, acerca de la naturaleza de la filosofía, más que algo en lo que complacernos me parece algo que nos invita a ir más allá de lo que *dijo* y de lo que *significó* tratando de colocar lo que *hizo* bajo una luz apropiada que revele su relevancia para nosotros, como resultado y como propuesta de una ruta a seguir. Y en este punto parece que, tras el uso que Austin hace del lenguaje ordinario, hay dos presuposiciones generales. La primera de ellas equivale a lo que podemos denominar un *darwinismo lingüístico* o *conceptual*:

> El gran principio que hay que retener es que toda lengua que ha sobrevivido hasta nuestros días, y todas las expresiones que han sobrevivido en el seno de cada lengua, testimonian por la misma razón que merecían sobrevivir, si aceptamos la ley de la evolución que no respeta sino a los más fuertes (*CR*, 351).

Esto no significa que Austin crea que el lenguaje ordinario es sacrosanto y que la innovación lingüística es rechazable por principio. Austin mismo es responsable de la introducción de un buen número de tecnicismos filosóficos. El ensayo «How to Talk» está plagado de ellos, y de sus conferencias de filosofía del lenguaje hemos heredado toda una hueste de realizativos, constatativos, actos réticos, fuerzas ilocucionarias, etc. Lo que Austin creía es que los filósofos han tendido a introducir distinciones torpes y simplificadoras que sepultan las más finas, realistas y fructíferas distinciones que el habla común lleva incorporadas. Estas últimas serán:

> más numerosas, más razonables, dado que han soportado la larga prueba de la supervivencia del más apto, y más sutiles, al menos en todos los asuntos ordinarios y razonablemente prácticos, que cualesquiera que plausiblemente usted o yo excogitásemos en nuestros sillones durante una tarde —el método alternativo más socorrido («Excusas», 174).

Pero los conceptos incorporados en los usos ordinarios no son definitivos e inapelables. El lenguaje ordinario conlleva «algo mejor que la metafísica de la Edad de Piedra», pero:

> no se ha alimentado de los recursos que proporcionan el microscopio y sus sucesores. Y debe añadirse también que la superstición y el error y la fantasía

> de todos los géneros se han incorporado al lenguaje ordinario e incluso a veces soportan la prueba de la supervivencia (sólo que, cuando lo hacen, ¿por qué no habríamos de detectarlo?). Ciertamente, pues, el lenguaje ordinario *no* es la última palabra: en principio, en todo lugar puede ser complementado y mejorado y suplantado. Pero recordemos, *es* la *primera* palabra («Excusas», 177).

La segunda presuposición que subyace al método austiniano de partir del lenguaje ordinario es que la estructura del lenguaje revela la estructura de la realidad. Utilizamos la multiplicidad de expresiones que nos suministra la riqueza de nuestro lenguaje para lograr claridad sobre la multiplicidad y riqueza de nuestras experiencias. La hipótesis que gobierna nuestro trabajo es que:

> si existen dos giros en la lengua, se descubrirá alguna cosa en la situación en que nos vemos atraídos por el empleo de la una o de la otra, que explique nuestra elección (...) nos fundamos en la hipótesis de que, si existe esta preferencia, debe haber alguna cosa en la situación global circundante que explicaría, si se la descubriese, por qué en tal caso preferimos la una y en tal otro caso preferimos la segunda (*CR* 333).

De este modo, su investigación no se dirige a las palabras, sino que utilizamos las palabras como vehículo para comprender la totalidad de la situación en que las empleamos. Austin ofrece la expresión 'fenomenología lingüística' como nombre para este modo de hacer filosofía, aunque la emplea más bien *pour épater l'analyste;* de hecho, en sus últimas declaraciones en Royaumout, señala que «nadie ha inventado hasta aquí un término más satisfactorio» que la etiqueta 'método analítico'.

III

Una de las presuposiciones comúnmente aceptadas en la filosofía de la percepción desde los tiempos de Descartes es que entre la experiencia de los sentidos y los objetos físicos hay una laguna —o abismo— y que la tarea de la filosofía es explicar cómo podemos pasar de lo dado en la percepción a los juicios ordinarios sobre cosas materiales. Pues, se supone, no tenemos experiencia, o al menos no tenemos experiencia directa, del mundo externo.

Digitalizado @caracoltigre

Nuestra percepción de los objetos físicos está, en el mejor de los casos, mediada por la percepción inmediata, directa, por presencialidad, de ciertas entidades vicarias. Tales entidades han recibido diversos nombres: *'idées'* en Descartes, *'ideas of sense'* en Locke, *'ideas'* o *'sensible qualities'* en Berkeley, *'impressions'* en Hume, *'sensa'*, *'sense-data'* o *'sense-perceptions'* en el empirismo inglés contemporáneo.

La teoría de los datos sensoriales ha gozado de amplio consenso entre los filósofos en la primera mitad de nuestro siglo. El término *'sense-datum'* fue introducido por Bertrand Russell en 1912, en sus *Problems of Philosophy* [10]. Fue luego utilizado por las teorías de la percepción de G. E. Moore, C. D. Broad, H. H. Price y A. J. Ayer, entre otros. Los datos sensoriales son caracterizados, en contraposición a los objetos físicos, como percibidos *directamente* —los objetos materiales son inferidos o construidos a partir de ellos—; *ciertos* —los datos sensoriales poseen siempre las cualidades que parecen tener, mientras que no ocurre así necesariamente con los objetos físicos—; *fugaces* —los objetos materiales son persistentes—, y *privados* —siendo aquellos públicos, esto es, observables al mismo tiempo por una persona diferente.

Los medios que son empleados por los filósofos para la introducción de estas entidades vicarias son diversos. Pero las variedades pueden reducirse a dos. En el primer caso se trata de darnos instrucciones o direcciones que nos permitan distinguir por nosotros mismos datos sensoriales. Es el procedimiento *mostrativo* que Moore utiliza en su «Defensa del sentido común» [11]. Pero la alternativa más socorrida es de carácter *demostrativo*. El llamado argumento de la ilusión postula la existencia de datos sensoriales para dar cuenta de ciertos casos *anormales, excepcionales*, de percepción: ilusiones, alucinaciones, espejismos, etc. Así un palo recto en el agua se ve torcido. Lo que vemos no es entonces

---

[10] London: Home University Library, 1912. (Traducción castellana de J. Xirau, *Los problemas de la filosofía*, Barcelona: Labor, 1928; reimp. 1970.)

[11] G. E. Moore: «A Defence of Commom Sense», en sus *Philosophical Papers*. London: Allen and Unwin, 1959. (Traducción castellana de Carlos Solís, *Defensa del sentido común y otros ensayos*, en Madrid: Taurus, 1972.)

una cualidad real del objeto; pero con todo, vemos algo, y este algo, postula el argumento, es un dato sensorial. El segundo estadio del argumento trata de explotar la supuesta indistinguibilidad cualitativa entre percepciones verídicas y delusivas para obtener la conclusión de que *siempre* percibimos un dato sensorial, incluso en los casos normales.

La doctrina de los datos sensoriales es susceptible de ser acomodada tanto en una teoría representativa de la percepción como en una teoría fenomenista. Las teorías representativas o causales, descendientes de Locke, suponen que la conexión entre la experiencia sensorial y los objetos físicos es de índole contingente, causal. Los contenidos de la experiencia de los sentidos nos proporcionan una evidencia inductiva para las creencias sobre objetos. Percibir un objeto material es tener un dato sensorial que es causado por el objeto en cuestión, de manera que la consciencia perceptiva es una inferencia desde el efecto a la causa. De este modo, las creencias sobre objetos se interpretan como hipótesis cuyo estatuto es similar al de las hipótesis científicas que postulan inobservables tales como electrones o cromosomas. Pues bien, los críticos de este tipo de teorías han apuntado hacia una desemejanza crucial entre hipótesis científicas y creencias sobre objetos. Pues una inferencia causal sólo es legítima si es en principio posible obtener en favor de la existencia de la causa una evidencia que sea independiente de los eventos para cuya explicación se postula. Pero en el caso que nos ocupa no hay ningún control independiente que nos permita examinar los objetos físicos para ver si son representados fidedignamente o no por los datos de los sentidos.

Como consecuencia, los críticos de la teoría representativa, desde los tiempos de Berkeley y Hume, se han visto obligados a afirmar una conexión necesaria entre experiencia sensorial y objetos: hablar de objetos es hablar de modo abreviado de ciertas regularidades o pautas que presenta nuestra experiencia. Para Hume los objetos no son más que grupos de datos sensoriales. Dada la naturaleza humana, nuestra imaginación tiende a llenar los huecos que existen en la serie de nuestras impresiones y de este modo fingimos la existencia de objetos continuos y persisten-

tes. Esta explicación fenomenista fue adoptada por J. S. Mill definiendo los objetos como «posibilidades permanentes de sensación». En nuestro tiempo Ayer y otros ofrecen una reformulación lingüística de la teoría. Habrá un «lenguaje de objetos físicos» y un «lenguaje fenomenista». Puesto que los objetos físicos no son sino colonias de datos sensoriales, actuales y posibles, el programa fenomenista se propone tratarlos como «construcciones lógicas» a partir de aquéllos. Ambos lenguajes no son sino dos modos diferentes de describir el mismo conjunto de hechos.

La teoría de los datos sensoriales y el programa fenomenista asociado con ella recibieron hacia la mitad del siglo ataques procedentes de una nueva generación de filósofos ingleses que, si bien comparten con la primera ola analítica una sana actitud antimetafísica y una comunidad de problemas y enfoques, rechazaron los dogmas del positivismo y del empirismo. En primer lugar, se encontraron dificultades insalvables en el intento de traducción de los enunciados sobre objetos a enunciados sobre apariencias. Entre estas dificultades no era la menor el que los resultados ofrecidos nunca lograban expurgar de la traducción la referencia a cosas materiales. Así la traducción de 'Hay un jarrón en la habitación de al lado' sería de la forma condicional 'Si yo estuviera en la habitación de al lado, tendría la impresión de un jarrón', en donde la prótasis hace referencia a cuando menos dos objetos físicos —el observador y la habitación de al lado—. Más grave aún es el hecho de que, puesto que los enunciados del lenguaje de apariencias hacen referencia a entidades privadas, el lenguaje público de objetos parece lógicamente dependiente de los lenguajes privados de cada uno de nosotros. Ahora bien, Wittgenstein demolió con su crítica a la idea de un lenguaje privado esta ilusión gramatical [12]. El lenguaje en el que describimos y nombramos nuestras sensaciones es un lenguaje público. El uso de términos referentes a la mente está conceptualmente ligado a la existencia de criterios públicos para su aplicación. No obstante, en la práctica Wittgenstein no se inclina tanto a rechazar total-

[12] Sobre la crítica wittgensteiniana a la idea de un lenguaje privado, véase mi *Lógica de la experiencia*. Madrid: Tecnos, 1976.

mente la noción de dato sensorial como a neutralizarla invirtiendo la dependencia entre el juego de lenguaje con objetos y el juego de lenguaje con impresiones sensoriales. Sería el último el lógicamente dependiente del primero.

El error de los filósofos ha sido, según Wittgenstein, malentender la gramática de las expresiones que se refieren a las apariencias, modelándolas sobre la base de las referentes a objetos. Gilbert Ryle ha sometido a crítica esta reificación de las apariencias en *The Concept of Mind* [13]. El truco del teórico de los datos sensoriales consiste en introducir expresiones tales como 'apariencias', 'sonidos', 'olores', etc., como los acusativos de verbos de observación, 'ver', 'oír', 'oler', etc. Al hacerlo así el teórico oblitera la distinción entre sensación y observación. Observar es una tarea, mientras que percibir es un logro. Percibir no es un proceso, y *a fortiori* no es un proceso mental.

En «The Problem of Perception», Anthony Quinton [14] distingue dos usos fundamentales de los enunciados que versan sobre apariencias. En su uso primario tales enunciados ejemplifican el sentido epistémico de verbos tales como 'tiene aspecto', 'aparece' y 'parece'. En este sentido, decir 'Me parece que *p*' no es describir el estado de mi campo visual o sensorial sino hacer un enunciado tentativo, matizado, acerca del mundo material. El uso fenomenológico de esos verbos es derivado o secundario. En tal uso se emplean con ciertos propósitos más bien especializados para describir el carácter actual de nuestros campos sensoriales. A fin de dar una descripción fenomenológica hemos de hacer un esfuerzo de atención, tenemos que ver las cosas como sabemos, o tenemos buenas razones para creer, que no son. La habilidad de adoptar este *frame of mind* fenomenológico debe ser aprendida después de que ya ha sido dominada la necesaria para la percepción del mundo material.

---

[13] G. Ryle: *The Concept of Mind*. London: Hutchinson, 1949. (Traducción castellana de Eduardo Rabossi, *El concepto de lo mental*, en Buenos Aires: Paidós, 1967.) Véase también su artículo «Sensations» en H. D. Lewis (ed.), *Contemporary British Philosophy*, vol. III, London: 1956, y *Dilemmas*, Cambridge: Cambridge University Press, 1954.

[14] *Mind* 64 (1955), pp. 28-51. Reimpreso en G. J. Warnock (ed.), *The Philosophy of Perception*, London: Oxford University Press, 1967.

Digitalizado @caracoltigre

En *Individuals* Peter Strawson [15] ofrece un criterio determinante de la prioridad en nuestro esquema conceptual de particulares públicos tales como personas y objetos físicos sobre particulares privados tales como sensaciones, eventos mentales y datos sensoriales. De acuerdo con este criterio, un tipo de particulares es más básico que otro cuando la identificación de una instancia del segundo depende de la identificación de una instancia del primero. En términos de esta noción de dependencia en cuanto a la identificabilidad es obvio que la identificación de «particulares privados» depende de la identificación de particulares de otro tipo, concretamente personas. Desde un entramado conceptual strawsoniano, en el que la noción de referencia identificadora desempeña un papel instrumental central, la metafísica empirista, que prima las nociones de inmediatez y certeza, se revela profundamente descaminada.

La crítica de Austin a la teoría de los datos sensoriales no se basa en la denuncia de confusiones categoriales, ni en la neutralización de las proclamas fenomenistas, ni tampoco en el establecimiento de prioridades lógicas o conceptuales. Adopta la forma de un examen minucioso del lenguaje en el que el teórico formula su postura. Austin escoge para su crítica *The Foundations of Empirical Knowledge* de Alfred Jules Ayer y *Perception* de Henry Habberley Price. El diagnóstico austiniano es que se trata no tanto de una doctrina falsa como de una doctrina *escolástica*, basada en la «obsesión por unas cuantas palabras particulares cuyos usos son simplificados en exceso (...) y (...) por unos cuantos (y casi siempre los mismos) 'hechos' medio estudiados» (*SS* 3). Su procedimiento consistirá en contrastarlos con las sutiles distinciones que marcan los usos ordinarios, no filosóficos, de las palabras. No se trata entonces de abrazar el realismo entendido como la doctrina de que *sí* percibimos objetos materiales: «No hay *un* género de cosas que 'percibimos' sino muchos géneros *diferentes*, siendo reducible su número si acaso por la investigación científica y no por la filosofía» (*SS* 4).

Los logros de su tarea no serán puramente negativos —de-

[15] London: Methuen, 1959, pp. 40-5.

sembarazarnos de ilusiones filosóficas como el argumento de la ilusión y la teoría de los fundamentos del conocimiento— sino también positivos: la adquisición de una técnica para resolver engorros filosóficos y el aprender algo sobre los significados de algunas palabras. Quizá los pasajes más logrados del libro sean justamente aquellos en los que Austin examina los usos de las expresiones de este campo conceptual. En la sección IV somete a meticuloso escrutinio los verbos ingleses *'look'*, *'appear'* y *'seem'* mostrando que, a diferencia de lo que Ayer presupone, no son utilizables intercambiablemente en todos los contextos y construcciones. Cada uno de ellos conlleva una diferente idea-raíz. Ante todo, hay una diferencia fundamental en que *'looks'* se limita a la esfera de la *visión*, mientras que el uso de *'appears'* y *'seems'* no implica el empleo de ninguno de los sentidos. Pero hay diferencias más menudas. Austin compara (1) *'He looks guilty'* [Tiene aspecto culpable], (2) *'He appears guilty'* [Aparece culpable] y (3) *'He seems guilty'* [Parece culpable], aplicando el método de '¿Qué diríamos cuándo, y por qué?' Diríamos (1) a modo de comentario sobre su *aspecto*, pero (2) por referencia a ciertas *circunstancias especiales* —aunque su aspecto sea inocente, él puede aparecer culpable cuando miente en el interrogatorio—; por último, (3) hace referencia a cierta *evidencia* —parece culpable dada la evidencia que hemos oído hasta aquí.

Pero la discusión más interesante se encuentra en el largo análisis del comportamiento de la palabra 'real' que se inicia en la sección VII. Ya en «Otras mentes» había apuntado que 'real' es una palabra cuyo empleo excluye alguna sugerencia de anormalidad:

> O bien yo mismo puedo estar soñando, o delirando, o bajo la influencia de mescalina, etc.; o, por otra parte, la cosa puede ser disecada, pintada, postiza, artificial, trucada, un fenómeno, un juguete, pretendida, fingida, etc.; o, por otra parte, también hay una falta de certeza (queda abierta la cuestión) sobre si *yo* tengo la culpa o *ello* la tiene —espejismos, imágenes de espejo, efectos luminosos raros, etc.— («Otras mentes» 95).

Hay procedimientos efectivos, más o menos definidos, para resolver estas cuestiones. Pero, en cualquier caso, es el uso negativo de 'real' el que, en la feliz expresión de Austin, «lleva los

Digitalizado @caracoltigre

pantalones». Decir que algo es real sólo tiene sentido en la medida en que haya algún modo en que pudiera ser *no* real. El uso de la palabra 'real' sin un contraste es un paradigma de uso metafísico:

> El ardid del metafísico consiste en preguntar '¿Es una mesa real?' (un tipo de objeto que no tiene ningún modo obvio de ser inauténtico) y no especificar o limitar lo que puede ir mal en ella, de manera que yo me sienta perplejo en cuanto a 'cómo probar' que es una real. Es el uso de la palabra 'real' de esta forma el que nos lleva a la suposición de que 'real' tiene un significado único ('el mundo real', 'objetos materiales'), y uno muy profundo y confuso. («Otras mentes», 96.)

En *Sense and Sensibilia* Austin menciona cuatro rasgos del uso de la palabra 'real'. Uno de ellos es el que acabamos de ver: 'real' es una *palabra de pantalones*; y es, contra lo que tenderíamos a suponer, el uso negativo el que los lleva. Los otros rasgos son los siguientes: 'Real' es una palabra *hambrienta de substantivo*: se trata de un rasgo que comparte con expresiones como 'el mismo'. Cuando afirmamos 'esto es real' o 'este es el mismo' estamos obligados a responder a las posibles preguntas '¿Un real *qué*?' o '¿El mismo *qué*?'. Luego, 'real' es una *palabra dimensional*, entendiendo por tal una palabra que es la más general entre un grupo de palabras que cumplen la misma función. Estas palabras menos generales del mismo grupo que 'real' son 'apropiado', 'genuino', 'vivo', 'verdadero', 'auténtico', 'natural', etc., por la parte positiva, y 'artificial', 'falsificado', 'falso', 'espúreo', 'postizo', 'sintético', etc., por la negativa. Finalmente, 'real' pertenece a la familia de lo que Austin denomina *palabras ajustadoras*, «esto es, palabras por cuyo uso otras palabras son ajustadas para satisfacer las innumerables e imprevisibles demandas del mundo al lenguaje» (*SS* 73). La ajustadora por antonomasia es la palabra 'como'.

IV

La argumentación de Austin en *Sense and Sensibilia* comienza sometiendo a crítica la dicotomía objetos materiales/datos sensoriales. En su opinión, «lo que es espúreo no es un término del par,

sino la antítesis misma» (*SS* 4). No es cierto que el hombre llano crea que percibe siempre objetos materiales; también percibe, y sabe que percibe, ríos, llamas, arcoiris, sombras, etc. Tampoco es cierto que cuando el hombre ordinario cree que no está percibiendo cosas materiales crea que está sufriendo engaño de los sentidos, y viceversa. Sutil y encubiertamente el teórico de los datos sensoriales va preparando el terreno mediante la introducción de dicotomías amañadas. Por otro lado, Austin somete a crítica el contraste filosófico entre la percepción «directa» de los datos sensoriales y la «indirecta» de los objetos físicos. El uso filosófico de 'directa', en su opinión, es:

> un caso típico de extensión gradual de una palabra, que ya tiene un uso muy especial, sin precaución ni definición ni límite alguno, hasta que se vuelve, primero quizá oscuramente metafórica, pero últimamente carente de significado. No se puede abusar del lenguaje ordinario sin pagar por ello (*SS* 15).

'Directo', al igual que 'real', es una *palabra de pantalones (trouser-word)* y es la noción de percibir *in*directamente la que los lleva. Al decir que vemos directamente algo hacemos un contraste con verlo, pongamos por caso, a través de un periscopio, o en el espejo, o por radar. En el uso ordinario sería absurdo decir que los objetos materiales nunca son percibidos directamente. Pero Ayer no nos da ninguna explicación de su uso extraordinario, a pesar de que «lo trotea con facundia, como si todos estuviéramos totalmente familiarizados con él ya» (*SS* 19).

Austin comienza su examen del primer estadio del argumento de la ilusión, señalando que Ayer y Price citan como ilusiones fenómenos que no son tales y confunden lo *ilusorio* con lo *delusorio*. La refracción, la perspectiva y las imágenes de espejo son fenómenos perfectamente normales, no ilusiones ni delusiones. Así, cuando veo mi imagen en el espejo no estoy sufriendo una ilusión ni percibiendo un dato sensorial privado; puedo ver el espejo y veo la imagen de mi cuerpo, la cual puede ser también vista por los demás, fotografiada, etc. Austin cita como ejemplos genuinos de ilusiones las ilusiones ópticas, las producidas por «ilusionistas» profesionales etc. Ejemplos de delusiones son, por otro lado, manías persecutorias, delirios de grandeza, experien-

Digitalizado @caracoltigre

cias alucinatorias, etc. En estos últimos casos se trata de creencias —y conductas— gravemente distorsionadas en las que *conjuramos* algo totalmente irreal. De ahí que:

> las delusiones son un asunto mucho más serio —algo marcha realmente mal, y lo que es más, mal *con* la persona que las tiene. Pero cuando veo una ilusión óptica, por bien que salga, nada marcha mal conmigo personalmente, la ilusión no es una pequeña (o una gran) peculiaridad o idiosincrasia mía; es totalmente pública, cualquiera puede verla, y en muchos casos se pueden formular procedimientos *standard* para producirla (*SS* 23-4).

El argumento de la ilusión «explota» la no distinción entre ilusión y delusión «insinuando sutilmente» que en los casos anormales mencionados existe algo inmaterial que percibimos.

En cuanto a la indistinguibilidad cualitativa entre percepciones verídicas y delusivas proclamada por el segundo estadio del argumento, Austin tiene todo un conjunto de objeciones que oponer. En primer lugar, denuncia la aceptación de una dicotomía de todas las «percepciones» en «verídicas» y «delusivas», y la exageración grotesca de la frecuencia de las últimas. Pero el punto clave de resistencia al argumento se centra en su negativa a aceptar la pretendida indistinguibilidad cualitativa. No es cierto, señala Austin, que los sueños no sean cualitativamente diferentes de las experiencias de vigilia. Es absurdo jugar, como Descartes y otros epistemólogos tras él, con la noción de que la totalidad de nuestra experiencia pudiera ser un sueño:

> Si los sueños no fuesen 'cualitativamente' diferentes de las experiencias de vigilia, entonces *toda* experiencia de vigilia sería como un sueño; la cualidad como de sueño sería, no difícil de capturar, sino imposible de evitar (*SS* 49).

Tampoco es cierto que ver un bastón refractado en el agua sea exactamente como ver un bastón retorcido fuera del agua. Entre otras cosas, podemos ver el agua en el que está parcialmente inmerso el bastón. A la base del argumento de Price y Ayer, Austin encuentra un erróneo principio al efecto de que dos cosas genéricamente diferentes no pueden ser cualitativamente semejantes. Si yo nunca hubiera visto un espejo y se me dijera que en los espejos se ven reflejos de las cosas y que tales reflejos son genéricamente diferentes de las cosas, no habría razón alguna por

la que debiera esperar que haya una diferencia cualitativa entre ver una cosa y ver sus reflejos. Como corolario de todo ello, Ayer y Price desprecian las circunstancias concomitantes que hacen posible frecuentemente la discriminación entre situaciones que a grandes rasgos pueden ser bastante parecidas.

Austin encuentra también objetable la distinción de Ayer entre dos sentidos de 'percibir', 'ver', etc., mediante la cual son introducidos los datos sensoriales. De acuerdo con Ayer, si nos limitamos al uso ordinario de 'percibir', decir de un objeto que es percibido no entraña decir que existe realmente y que tiene en realidad las cualidades que parece tener; pero los filósofos deciden usar 'percibir' en otro sentido, en el cual lo que es percibido debe realmente existir y tener las cualidades que parece tener. Es en este último sentido en el que lo que es percibido es un dato sensorial. Ayer defiende que este procedimiento no incorpora ningún descubrimiento *fáctico*, sino que se reduce a la recomendación de una nueva usanza *verbal*. La correcta explicación de los hechos lingüísticos aducidos por Ayer es, según Austin, el simple hecho de que podemos dar diferentes descripciones de lo que percibimos. Si estoy mirando por un telescopio y se me pregunta qué veo, puedo dar diversas respuestas: 'Una mota plateada', 'Una estrella', 'Sirio'. Ello no quiere decir que tengamos aquí tantos sentidos de 'ver' como respuestas posibles: la mota plateada *es* una estrella, y la estrella *es* Sirio. No solamente es cierto que cuando algo es visto puede haber diferentes maneras de *decir* lo que es visto, también debemos tener en cuenta que puede ser visto *de diferentes maneras*, como es atestiguado por la expresión 'ver... *como* ', a la que han atendido los psicólogos gestaltistas y Wittgenstein [16].

La doctrina *oficial* de Ayer, según la cual el asunto planteado por el argumento de la ilusión no es *factual*, sino *lingüístico*, es contrapuesta por Austin a las creencias y motivos *reales* del propio Ayer. En su opinión, Ayer cree en realidad que *de hecho* sólo percibimos datos sensoriales; la aparente sofisticación de la

---

[16] L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen* (Oxford: Blackwell, 1953), cap. XII.

Digitalizado @caracoltigre

doctrina lingüística de Ayer descansa en realidad sobre la vieja ontología berkeleyiana y kantiana de la «multiplicidad sensible». Los hechos empíricos de Ayer son hechos sobre apariencias sensibles:

> Es un hecho curioso y en ciertos aspectos un tanto melancólico que las posiciones relativas de Price y Ayer en este punto resulten ser exactamente las mismas que las posiciones relativas de Locke y Berkeley, o Hume y Kant. En opinión de Locke hay 'ideas' y también 'objetos externos', en la de Hume, 'impresiones' y también 'objetos externos', en opinión de Price 'datos sensoriales' y también 'ocupantes físicos'; en la doctrina de Berkeley hay *sólo* ideas, en la de Kant sólo *Vorstellungen* (las cosas-en-sí no son estrictamente relevantes aquí), en la doctrina de Ayer hay *sólo* datos sensoriales, pero Berkeley, Kant y Ayer concuerdan todos después en que podemos *hablar como si* hubiera cuerpos, objetos, cosas materiales (*SS* 61).

La denuncia de un doblepensar en Ayer parece salirse del marco de la crítica filosófica para entrar en el terreno de lo personal. Pues las acusaciones de Austin y Ayer no son a menudo las admitidas en la «lógica de la ilusión» —inconsistencia, sinsentido, paralogismo, etc.—, sino que sugieren algún tipo de deshonestidad por parte de Ayer: inautenticidad o, en el mejor de los casos, descuido. Así, cuando Austin afirma de Ayer que «no es realmente verdadero que él mismo crea que las cuestiones planteadas sean cuestiones acerca del lenguaje» (*SS* 105) o cuando le atribuye sutiles insinuaciones, cálculos, exageraciones grotescas, etc. En mi opinión, este estilo de crítica más nietzscheano que kantiano revela una debilidad en la posición de Austin. ¿Y no está relacionada esta debilidad con la negativa austiniana a admitir algún tipo de teoría, por amplia y detallada que sea, de la naturaleza de la filosofía y, por tanto, de la naturaleza de la ilusión filosófica? En contraste con su posición, la de Wittgenstein y Ryle parece incorporar una doctrina de la ilusión filosófica, no como «algo que un sofista haya inventado artificialmente para confundir a las personas razonables» sino como algo «inherente a la razón humana», para decirlo con Kant.

En la sección X de *Sense and Sensibilia*, Austin sitúa las doctrinas de la percepción que ha estado combatiendo dentro de una teoría general del conocimiento

según la cual el conocimiento tiene *fundamentos*. Es una estructura cuyos grados superiores se alcanzan mediante inferencias, y los fundamentos son los *datos* en los cuales se basan esas inferencias. (Así, naturalmente, —según parece— debe haber datos sensoriales.) Ahora bien, la dificultad de las inferencias es que pueden ser erróneas; siempre que damos un paso podemos dar un paso en falso. Así —continúa la doctrina— el modo de identificar los grados superiores de la estructura del conocimiento es preguntarnos si podríamos equivocarnos, si hay algo que *pueda ponerse en duda*; si la respuesta es Sí, entonces no estamos en los cimientos. E, inversamente, sería característico de los *datos* que en su caso no es posible ningún error. Así, para hallar los datos, los fundamentos, busca lo *incorregible* (*SS* 105).

Austin va a asestar un duro golpe al «venerable espantajo» que es en su opinión «la busca de lo incorregible».

La teoría del conocimiento como una estructura jerarquizada[17] en la que son distinguibles fundamentos y superestructuras es tan vieja como la propia filosofía. Aparece en Platón y en Aristóteles, pero cobra una importancia decisiva con la búsqueda cartesiana de un punto de partida indubitable para la reconstrucción de sus creencias. Desde Descartes en adelante se concibe la tarea principal de la teoría del conocimiento como la de identificar y describir los fundamentos y desvelar el modo particular, deductivo o inductivo, en que cualquier otro tipo de conocimiento depende de estos cimientos. Tal es el problema que pretendía solucionar la teoría empirista clásica de las ideas. Con el *revival* empirista iniciado por Russell y los positivistas lógicos se buscó una presentación ordenada del sistema del conocimiento empírico, inspirada en la presentación axiomática de la lógica y la matemática en los *Principia mathematica*. La *Aufbau* carnapiana pretende ser al conocimiento empírico lo que los *Principia* al conocimiento necesario. No obstante, hay al menos dos diferencias notables entre el programa fundamentalista del empirismo clásico y el del empirismo contemporáneo. La primera es el efecto de la nueva lógica. A diferencia de los empiristas británicos clásicos, los nuevos empiristas no conciben su pro-

[17] Sobre la doctrina de los fundamentos del conocimiento véanse: A. Quinton, «The Foundations of Knowledge», en B. Williams y A. Montefiore (eds.), *British Analytical Philosophy* (London: Routledge and Kegan Paul, 1966), pp. 55-86, y P. F. Strawson, «Does Knowledge Have Foundations?», en *Teorema*, número monográfico 1974: *Conocimiento y creencia*, pp. 99-110.

Digitalizado @caracoltigre

grama como una explicación genética, histórica o psicológica del conocimiento, sino como su análisis lógico o reconstrucción racional, *i. e.* una justificación lógica de nuestras creencias fundadas y no una exhibición de las causas que nos llevan a su adopción. Así, en *Der logische Aufbau der Welt*, Carnap afirma que su sistema «es una reconstrucción racional de toda la construcción de la realidad que se efectúa en el conocimiento de modo principalmente intuitivo» [18].

La segunda diferencia es el efecto de las nuevas teorías del significado iniciadas por Frege. Tanto Frege en los *Grundlagen der Arithmetik* como Wittgenstein en el *Tractatus* rompieron con la concepción tradicional, aristotélica y empirista, que hace de las palabras, de los términos, las unidades básicas del análisis. Frege y Wittgenstein insistieron en que el significado de las palabras debe entenderse en el nexo proposicional. Entender el significado de una palabra es entender los tipos de oraciones en las que puede figurar. De este modo, la búsqueda de fundamentos para el conocimiento se torna en la búsqueda de tipos de oraciones básicas. La discusión, en el seno del Círculo de Viena, acerca de las *Protokollsätze* [19] debe entenderse en este contexto. Por 'proposiciones protocolares' se entendía aquéllas que constituyen registros fieles de lo inmediatamente dado en la experiencia del sujeto. Al adoptar como criterio de significatividad empírica el principio de que el sentido de una proposición es su método de verificación, los positivistas vieneses centraron su atención en aquellas proposiciones que pueden ser comparadas inmediatamente con la realidad: las proposiciones elementales o atómicas de las que son funciones de verdad el resto de las proposiciones significativas, según la tesis extensional del *Tractatus*. Si estas proposiciones han de compararse directamente con la realidad, deben versar acerca de las experiencias del

---

[18] R. Carnap: *Der logische Aufbau der Welt* (Berlin: Weltkreis Verlag, 1928), p. 139.

[19] Para el debate acerca de las proposiciones protocolares pueden verse los artículos: «Proposiciones protocolares», de Otto Neurath; «Sobre el fundamento del conocimiento», de Moritz Schlick, y «Verificación y experiencia», de Alfred J. Ayer, todos ellos en el colectivo de Ayer (ed.), *El positivismo lógico*. (Traducción de L. Aldama y otros, México: Fondo de Cultura Económica, 1965.)

sujeto. El Círculo de Viena identificó, pues, una clase de proposiciones, las protocolares, proponiéndolas como proposiciones elementales verificadoras. Esta maniobra embarrancó a los miembros del Círculo, en su primera etapa, en un solipsismo lingüístico. Fue así como se planteó el problema de la intersubjetividad lingüística. Ayer formuló así este problema que él consideró proveniente de un razonamiento falaz:

> Podría pensarse que si las experiencias de cada persona fuesen privadas suyas, nadie podría tener nunca ninguna buena razón para creer que las experiencias de cualquier otra persona fuesen cualitativamente las mismas que las suyas propias, y consecuentemente que nadie podría tener ninguna buena razón para creer que las proposiciones que él entendió, refiriéndose como se referían a sus propias experiencias sensoriales, fuesen alguna vez entendidas de la misma forma por cualquier otro [20].

Viena se debatió en el intento de encontrar una salida a este problema acudiendo a diversas soluciones: el solipsismo, la distinción forma/contenido, el fisicismo [21].

Si la significatividad del lenguaje depende, en última instancia, de las proposiciones verificadoras, y si el contenido de éstas depende de la experiencia posible del sujeto, entonces el ámbito del lenguaje significativo coincide con el ámbito de la experiencia posible del sujeto. El lenguaje público de la comunicación y de la ciencia depende de los lenguajes privados de los sujetos. La raíz de la privacidad residía en el carácter privado de los objetos a los que se referían los términos descriptivos de las proposiciones básicas. Si he de interpretar todo enunciado como haciendo referencia a mis experiencias privadas, no es fácil comprender cómo es posible la comunicación con otras personas. Es más, incluso la expresión 'otras personas' debo considerarla como una licencia lingüística; el supuesto de que existen «otras mentes» sólo puede tener sentido para mí en la medida en que interprete

---

[20] A. J. Ayer: *Language, Truth and Logic*, London: V. Gollancz, 1936. (Traducción castellana de R. Resta, *Lenguaje, verdad y lógica*, en Buenos Aires: Eudeba, 1965, p. 13.)

[21] Se estudian cuidadosamente estos problemas en la ya vieja obra de Julius R. Weinberg, *Examen del positivismo lógico* (traducción castellana de J. L. Fernández Castillejo, Madrid: Aguilar, 1959).

Digitalizado @caracoltigre

las proposiciones sobre las «experiencias» de los demás como proposiciones sobre su conducta.

La idea principal que Austin ataca en *Sense and Sensibilia* no es la de la supuesta *privacidad* de los enunciados básicos, sino la de su pretendida *incorregibilidad*. Austin desacredita seriamente la búsqueda de fundamentos incorregibles para el conocimiento en la forma que adopta en Ayer de distinguir entre un lenguaje de objetos materiales y un lenguaje de apariencias. Se trata de un tema que Austin ya había abordado parcialmente en «Other Minds». Mucho de lo que Austin tiene que decir sobre el tema me parece totalmente apropiado: que no hay ninguna clase de oraciones que proporcionen en cuanto tales la evidencia para otras oraciones, que no es el caso que toda oración sobre «objetos materiales» debe estar soportada por, o basada en, la evidencia, etc. En su opinión, las oraciones —en cuanto distintas de los enunciados— no pueden ser divididas en básicas y superestructurales. No obstante, en la discusión en «Other Minds» de lo que Wisdom llama 'enunciados sensoriales' —por ejemplo, 'Tengo un dolor'—, me parece que Austin no aprecia la peculiaridad de la postura de Wisdom (y, por implicación, de la de Wittgenstein). Austin le atribuye a Wisdom «el pecado original (la manzana de Berkeley, el árbol del patio del *college*) por el que el filósofo se arroja a sí mismo del jardín del mundo en que vivimos» («Otras mentes» 98). Probablemente las formulaciones que Wisdom hace en «Other Minds VII» [22] de la «peculiaridad del conocimiento que un hombre tiene de sus propias sensaciones» no sean muy afortunadas. Pero, con todo, Wisdom apunta claramente allí ciertos rasgos de la gramática lógica de los enunciados de sensaciones que Austin pasa por alto. Wisdom comienza por señalar que 'El tiene un dolor y lo sabe' y 'El tiene un dolor pero no lo sabe' son «expresiones raras». Y continúa señalando que si usamos 'saber que tengo la sensación S' como significando que digo que tengo un dolor sobre la base de que lo tengo, entonces debemos darnos cuenta de que se trata de un «tipo raro de conocimiento». Pues, de acuerdo con el análisis

[22] J. Wisdom, *Other Minds*. Oxford: Blackwell, 1965.

standard, saber que algo es el caso es creer que lo es sobre una base adecuada y estar en lo correcto. Pero, ¿qué contaría como una creencia incorrecta de que tengo un dolor, en mi propio caso? Tal vez se diga entonces que se trata de un conocimiento perfecto. Pero, éste, continúa Wisdom, es un modo confuso de hablar:

> pues usamos la expresión 'debe estar en lo correcto' en conexiones completamente distintas, concretamente cuando hallamos que un hombre tiene evidencia compulsiva, aunque no demostrativa, de que está en lo correcto. Y cuando hablamos de la misma forma del conocimiento que un hombre tiene de que él tiene un dolor sentimos que esta es la misma suerte de cosa, sólo que más todavía. Pero en los casos en que la evidencia no es demostrativa, todo el objeto de añadir 'no puede estar equivocado', 'debe estar en lo correcto', depende de la no demostratividad de la evidencia, *i. e.* del hecho de que puede estar equivocado. Así, si de un hombre, que sobre la base de sentir dolor está diciendo que él tiene dolor, decimos que él sabe realmente que tiene dolor, debemos recordar que estamos simplemente diciendo que tiene dolor y está diciendo que lo tiene. Esto es, debemos darnos cuenta de cómo la naturaleza de la posible corrección de la creencia, del enunciado formulado, y por ello la naturaleza del conocimiento depende de la naturaleza de la posible incorrección o ignorancia [23].

Si Austin hubiera tratado de ver, tras las no siempre afortunadas palabras de Wisdom, la peculiaridad de su posición, habría advertido que no resulta en una autoexclusión del filósofo del jardín del mundo en que vivimos, sino en una crítica —paralela a la suya— de las teorías fundamentalistas del conocimiento. En este punto, Austin parece haber visto solamente un aspecto de la gota de gramática y le ha pasado desapercibida toda la nube de filosofía [24].

V

Hemos visto que la crítica de Austin a la teoría de los datos sensoriales consiste en un examen minucioso de la terminología

---

[23] *Op. cit.*, p. 171.

[24] Véase sobre este punto el capítulo VI de mi libro *La lógica de la experiencia*. Madrid: Tecnos, 1976.

Digitalizado @caracoltigre

utilizada por Ayer y Price en su formulación de la teoría. ¿Hasta qué punto es efectiva esta crítica? Una razón para sospechar de su falta de efectividad es que, dada la forma que adopta, al defensor de la teoría siempre le queda abierta la posibilidad de reformular su posición de manera que ahora ya esté exenta de los rasgos objetados por Austin. De hecho, éste es el camino que ha seguido Ayer [25]. Puesto que la crítica austiniana no se basa en la denuncia de errores categoriales o transgresiones gramaticales, el defensor de la teoría de los datos sensoriales puede acogerse a la consideración de que sus objeciones van dirigidas a una determinada *versión* de la teoría. En cualquier caso, y dicho sea en descargo de Austin, los partidarios de la teoría se han visto obligados a reconocer que el argumento de la ilusión ya no podrá nunca ser el mismo después de Austin. Así, R. J. Hirst reconoce que en adelante debe proponerse a lo sumo como una hipótesis explicativa y no como un argumento demostrativo, cuya conclusión sea la necesidad de la introducción de datos sensoriales [26].

Cierto es que Austin objetaría a estas sospechas de falta de efectividad señalando que su forma de atacar la teoría es la única forma realista posible. No obstante, en «Other minds», y ocasionalmente en *Sense and Sensibilia*, Austin cede a la tentación de oponerle a la teoría objeciones de índole más *categorial*, menos puntillista. Así, en la página 11 de *Sense and Sensibilia*, a la noción de engaño de los sentidos manejada por Ayer le opone el principio de que hablar de engaño sólo tiene sentido sobre un trasfondo general de no engaño. Y en «Other minds» formula lo que pudiera llamarse un Principio de Derecho Epistémico: el Principio de Fiabilidad Interpersonal:

---

[25] En *The Problem of Knowledge* (London: Macmillan, 1956. Traducción castellana de Andrés R. Raggio. *El problema del conocimiento*. en Buenos Aires, Eudeba, 1962) y «Has Austin Refuted the Sense-Datum Theory?» (en Fann, *op. cit.*). Para una crítica de la posición modificada de Ayer véanse L. W. Forguson: «Has Ayer Vindicated the Sense-Datum Theory» (en Fann, *op. cit.*) y K. L. McGovern, «Datos sensoriales y escepticismo», en *Teorema* IV/3 (1974). Una buena sinopsis de la filosofía de la percepción en la década de los sesenta aparece en P. K. Machamer. «Recent Work on Perception», *American Philosophical Quarterly* 7 (1970).

[26] R. J. Hirst: «A Critical Study of *Sense and Sensibilia*», reimpreso en Fann, *op. cit.*, p. 253.

> Es fundamental al hablar (como en otros asuntos) que estemos autorizados a confiar en los demás, excepto en la medida en que haya alguna razón concreta para desconfiar de ellos. Creer en las personas, aceptar su testimonio, es la, o una principal, clave del hablar (páginas 83-84).

Principio que al final de «Otras mentes» vuelve a reformular así:

> El creer en otras personas, en su autoridad y testimonio, es una parte esencial del acto de comunicar, un acto que todos ejecutamos constamente. Es una parte tan irreducible de nuestra experiencia como, pongamos por caso, dar promesas, o jugar a juegos competitivos, o incluso percibir manchas de color. Podemos establecer ciertas ventajas de tales ejecuciones, y podemos elaborar reglas de un cierto género para su conducta 'racional' (...). Pero no hay ninguna 'justificación' para que los hagamos como los hacemos (página 115).

Si Austin hubiera adoptado una estrategia epistemológica definida en vez de limitarse al análisis meticuloso de las fórmulas de Ayer y Price, su posición hubiera sido mucho más sólida. Su propia concepción de la filosofía le vedó este camino. En ello reside su peculiaridad y su debilidad.

Tan sólo unas palabras sobre la traducción. El hecho de que Austin aplique su gran capacidad de detección de finos matices al análisis del lenguaje inglés sobre la percepción hace que resulte difícil, y a veces imposible, traducir al castellano su argumentación. Esto ocurre sobre todo en la sección IV, en la que Austin analiza los verbos ingleses *'look'*, *'appear'* y *'seem'*. Aunque es posible encontrar tres correlatos castellanos aproximados —'tener aspecto' (o 'verse'), 'aparecer' y 'parecer'—, estos correlatos no pueden mantenerse en todas las construcciones en las que aparecen los originales. En tales casos, los traductores hemos optado por dejar las expresiones originales inglesas, dando una traducción meramente orientativa para el lector desconocedor del inglés. Creemos que este procedimiento era el único coherente posible. La alternativa restante sería efectuar un análisis de las correspondientes expresiones castellanas. Pero eso ya no sería traducción.

ALFONSO GARCÍA SUÁREZ
Universidad Autónoma de Madrid

Digitalizado @caracoltigre

PROLOGO

Austin dio muchas veces cursos sobre los problemas de los que se ocupa este libro. Las primeras lecciones que adoptaron substancialmente la forma aquí presentada fueron las que impartió en Oxford durante el primer trimestre de 1947, bajo el título general de *Problemas de Filosofía*. Usó por vez primera el título *Sense and Sensibilia* en el primer trimestre del año siguiente, y fue éste el título adoptado en lo sucesivo.

En este caso, como en otros, Austin revisó y reformuló sus notas, existiendo aún algunas, sin fecha y muy fragmentarias, que son presumiblemente las que usó en 1947; además de éstas, también preparó otras dos, en 1948 y 1949, sobre las que hizo inserciones y correcciones en 1955, cubriendo las partes iniciales de su argumentación con considerable detalle; pero las notas para las últimas conferencias son mucho menos íntegras y están, además, evidentemente incompletas. Un cuarto conjunto de notas fue escrito en 1958 para los cursos que dio en el otoño de ese año en la Universidad de California. Sus lecciones sobre *Sense and Sensibilia* fueron dadas por última vez en Oxford durante el segundo trimestre de 1959.

Además de estas versiones, más o menos continuas, los papeles de Austin contenían una serie de hojas separadas, de fechas muy diversas, en las que había hecho anotaciones concernientes a la misma problemática. Lo substancial de muchas de ellas se incorporó a las notas para sus lecciones y, por tanto, también al presente libro. Algunas, sin embargo, parecían ser meramente tentativas y provisionales; y otras, aunque a veces muy detalladas, se hacían claramente en el curso de la preparación de las lecciones, pero, de hecho, no estaban destinadas a ser incorporadas a las mismas.

Todo el material manuscrito se encuentra ahora en la Bodleian Library, a disposición de los estudiosos.

Los últimos conjuntos de notas, los de 1955 y 1958, no cubren los tópicos discutidos completamente. Constan en su mayor parte de material adicional y, por lo demás, se retrotraen, con reordenaciones, revisiones y correcciones menores, a las versiones de 1948 y 1949. Este material adicional se encuentra principalmente, en el presente texto, en la sección VII, la última parte de la X y en la XI. En sus lecciones en Berkeley, Austin también usó parte del material contenido en su ensayo *Unfair to Facts*; pero esto no formó normalmente parte de sus lecciones sobre este tema y ha sido omitido aquí, puesto que ese ensayo ha aparecido ahora impreso.

Es necesario explicar con cierto detalle cómo ha sido preparado el presente texto. Austin contempló ciertamente la posibilidad de que su obra sobre la percepción se publicase algún día, pero nunca comenzó él mismo a preparar su publicación. Así pues, todas sus notas estaban sencillamente tal como él las necesitaba para las clases; y es de lamentar, desde nuestro punto de vista, que fuese capaz de dar clases con completa fluidez y precisión sin redactar íntegramente su material. La publicación de sus notas, tal y como estaban, quedaba así descartada; en esa forma habrían sido ilegibles y, en realidad, difícilmente inteligibles. Se decidió, por tanto, que debían redactarse de forma continua; y debe tenerse cuidadosamente en cuenta que el texto que sigue, aunque se basa tan de cerca como es posible en las notas de Austin, difícilmente contiene frase alguna que sea una transcripción directa de su propio manuscrito. La versión aquí presentada se acerca más a las notas del propio Austin en las secciones I-VI, VIII y IX, en que su argumentación varió muy poco desde 1947 en adelante. En las secciones VII, X y XI, aunque no hay lugar para una seria duda sobre cuál fue la argumentación de Austin, resultó considerablemente menos fácil saber por sus notas exactamente cómo, y en qué orden, habría de desplegarse la argumentación. En estas secciones, pues, el lector debiera cuidarse especialmente de atribuirle demasiado peso a cada detalle de la presentación; es aquí donde es más probable que hayan ocurrido torpezas editoriales.

En realidad, es mucho esperar que no se hayan deslizado en otros lugares. El presente texto, en número total de palabras, ha

Digitalizado caracoltigre

tenido que ampliarse a cinco o seis veces la longitud de incluso el conjunto de notas más completo; y aunque no hay razón alguna para dudar de que las opiniones de Austin fueron substancialmente tal y como se presentan aquí, es imposible estar seguro de que no hayan sido distorsionadas en los detalles en alguna parte. Su significado *exacto* —por ejemplo, cómo habría ampliado o matizado él en las clases cierta frase, o incluso cierta palabra, que aparece en sus notas— fue a veces materia de conjetura; y en algunos puntos es muy posible que un editor diferente hubiera apoyado una interpretación distinta. Esto es, sin duda, inherente al insatisfactorio, pero en este caso inevitable, procedimiento de reformulación. El texto que sigue no puede, pues, leerse como si reprodujese, palabra por palabra, lo que Austin dijo efectivamente en sus clases; ni, por cierto, se acerca —con toda probabilidad en ningún lugar se aproxima— a lo que él hubiera escrito si hubiese preparado por sí mismo un texto sobre este tema para su publicación. Lo más que puede pretenderse —aunque me aventuro a hacerlo con confianza— es que en todos los puntos substanciales (y en *muchos* de fraseología) su *argumentación* fue la argumentación que contiene este libro. En realidad, si no hubiera sido posible formular esta pretensión, no se habría planteado la cuestión de su publicación en esta forma.

Debe añadirse que la división del texto en secciones no es la de Austin, y se ha hecho meramente con vistas a distinguir las sucesivas etapas de la discusión. Su propia división en lecciones separadas fue, por cierto, inevitablemente un tanto arbitraria, y tampoco fue uniforme en unos y otros momentos, de modo que no hubiera sido deseable ni practicable adherirse a ella.

Varios de los que asistieron a las clases de Austin, en Oxford o en América, tuvieron la ambilidad de enviarme las notas que tomaron. Fueron extremadamente útiles —en especial las de Mr. G. W. Pitcher, de Princeton, y las de los miembros del Departamento de Filosofía de Berkeley que eran casi tan completas como cualesquiera de las de Austin. Es de temer que quienes oyeron las lecciones (como yo mismo en 1947) encuentren en este libro una aproximación sumamente imperfecta a lo que dijo

Austin. Espero, sin embargo, que estén de acuerdo en que incluso este tipo de registro permanente es mejor que nada.

Quisiera expresar mi agradecimiento a Mr. J. O. Urmson, que leyó el texto mecanografiado y formuló muchas sugerencias útiles para su mejora.

G. J. WARNOCK
Noviembre 1960

Digitalizado @caracoltigre

I

En estas lecciones voy a discutir algunas doctrinas actuales (aunque tal vez no tanto ahora como en su momento) sobre la percepción sensorial. Me temo que no llegaremos precisamente a una decisión sobre la verdad o falsedad de estas doctrinas; pero de hecho esa es una cuestión que realmente *no puede* decidirse, pues resulta que todas ellas muerden más de lo que pueden masticar. Tomaré como pretexto principal en la discusión *The Foundations of Empirical Knowledge* [1] del profesor A. J. Ayer, pero mencionaré también *Perception* [2] del profesor H. H. Price, y después el libro de G. J. Warnock sobre Berkeley [3]. Encuentro en estos textos mucho que criticar, pero los elijo por sus méritos y no por sus deficiencias; me parece que proporcionan las mejores exposiciones disponibles de las razones aprobadas para sostener teorías que son al menos tan antiguas como Heráclito —más completas, coherentes y terminológicamente exactas que las que se encuentran, por ejemplo, en Descartes o Berkeley—. Sin duda que los autores de estos libros ya no mantienen las teorías expuestas en ellos, o en cualquir caso no las expondrían ahora exactamente en la misma forma. Pero al menos las sostuvieron no hace mucho, y por cierto un buen número de grandes filósofos han sostenido estas teorías y han propuesto otras doctrinas que resultan de ellas. Puede que los autores que he elegido para discusión difieran entre sí sobre ciertos refinamientos de los que eventualmente tomaremos nota —como, por ejemplo, en cuanto a si su distinción central es entre dos 'lenguajes' o entre dos clases de entidades—, pero creo que concuerdan entre sí, y con sus predecesores, en todos sus supuestos importantes (y la mayoría de las veces inadvertidos).

---

[1] Macmillan, 1940.
[2] Methuen, 1932.
[3] Penguin Books, 1953.

Idealmente, supongo que una discusión de este tipo debe comenzar por los textos primerísimos; pero en este caso ese proceder queda excluido por el hecho de que ya no se conservan. Las doctrinas que discutiremos —a diferencia, por ejemplo, de las doctrinas sobre 'universales'— eran ya muy antiguas en tiempos de Platón.

La doctrina general, enunciada comúnmente, suena más o menos así: nunca vemos o por lo demás percibimos (o 'sentimos'), o en cualquier caso nunca percibimos o sentimos *directamente* objetos materiales (o cosas materiales), sino sólo datos sensoriales (o nuestras propias ideas, impresiones, *sensa*, percepciones sensoriales, perceptos, etc).

Bien pudiéramos desear preguntar cuán seriamente se propone esta doctrina, cuán estricta y literalmente pretenden que se tomen sus palabras los filósofos que la proponen; pero pienso que haríamos mejor en no preocuparnos por esta cuestión, de momento. Ciertamente, no es en absoluto fácil de responder, pues, por extraña que pueda verse la doctrina, se nos dice a veces que la tomemos por las buenas —realmente no es más que lo que todos hemos creído desde siempre—. Hay el fragmento donde se dice y el fragmento donde se retira lo dicho. En cualquier caso, está claro que la doctrina se concibe como *digna de ser enunciada*, e igualmente no hay duda de que la gente la encuentra perturbante; así que podemos al menos comenzar con la seguridad de que merece seria atención.

Mi opinión general sobre esta doctrina es que es una concepción típicamente *escolástica*, atribuible, primero, a una obsesión por unas cuantas palabras particulares cuyos usos son simplificados en exceso, no realmente entendidos ni cuidadosamente estudiados, ni correctamente descritos; y, segundo, a una obsesión por unos cuantos (y casi siempre los mismos) 'hechos' medio estudiados. (Digo 'escolástica', pero podría exactamente igual haber dicho 'filosófica'; la simplificación excesiva, la esquematización y la constante repetición obsesiva de la misma gama reducida de secos 'ejemplos', no sólo son peculiares de este caso, sino demasiado comunes para ser descartados como una debilidad ocasional de los filósofos.) El caso es, como trataré de

Digitalizado @caracoltigre

dejar claro, que nuestras palabras ordinarias son mucho más sutiles en sus usos y marcan muchas más distinciones de lo que los filósofos se han dado cuenta; y que los hechos de la percepción, como los descubiertos por psicólogos, por ejemplo, pero también como los advertidos por el común de los mortales, son mucho más diversos y complicados de lo que se ha tomado en consideración. Es esencial, aquí como en otros lugares, abandonar viejos hábitos de *Gleichschaltung*, la profundamente inveterada veneración de dicotomías de apariencia bien ordenada.

No voy entonces —y éste es un punto que debe quedar claro desde el comienzo— a mantener que debamos ser 'realistas', esto es, abrazar la doctrina de que *sí* percibimos cosas (u objetos) materiales. Esta doctrina sería no menos escolástica y errónea que su antítesis. La cuestión de si percibimos cosas materiales o datos sensoriales parece sin duda muy simple —*demasiado* simple—, pero es enteramente desorientadora (cfr. la cuestión similarmente vasta y en exceso simple de Tales sobre de qué está hecho el universo). Uno de los puntos más importantes a captar es que estos dos términos, 'datos sensoriales' y 'cosas materiales', viven a costa de hacer cada uno la colada del otro —lo que es falso no es un término del par, sino la antítesis misma— [4]. No hay *un* género de cosas que 'percibamos', sino muchos géneros *diferentes*, siendo reducible el número, si acaso, por la investigación científica y no por la filosofía: las plumas de escribir difieren en muchos aspectos aunque no en todos de los arco iris, los cuales difieren en muchos aspectos aunque no en todos de las posimágenes, las cuales a su vez difieren en muchos aspectos aunque no en todos de las figuras proyectadas sobre la pantalla cinematográfica —y así sucesivamente, sin un límite asignable—. Así, pues, *no* hemos de buscar una respuesta a la cuestión de qué género de cosa percibimos. Lo que tenemos que hacer ante todo es, negativamente, desembarazarnos de ilusiones tales como 'el argumento de la ilusión' —un 'argumento' que quienes han sido más adeptos

[4] El caso de 'universal' y 'particular', o 'individuo', es similar en algunos respectos, aunque, naturalmente, no en todos. En filosofía es frecuentemente una buena política, cuando un miembro de un pretendido par cae bajo sospecha, mirar también sospechosamente la parte de apariencia más inocente.

a desarrollarlo (por ejemplo, Berkeley, Hume, Russell, Ayer), más plenamente maestros de un cierto estilo especial y feliz de ponerle anteojeras al inglés filosófico, han sentido todos ellos que es de algún modo falso. No hay ningún modo simple de hacerlo —en parte porque, como veremos, no hay un 'argumento' simpie—. Es cuestión de desenredar, una por una, una masa de seductoras falacias (principalmente verbales), de descubrir una amplia variedad de motivos ocultos —una operación que nos deja, en cierto sentido, justamente donde comenzamos.

En cierto sentido —pero de hecho podemos esperar aprender algo positivo bajo la forma de una técnica para disolver desasosiegos filosóficos (*algunos* tipos de desasosiego filosófico, no la totalidad de la filosofía); y también algo sobre los significados de algunas palabras castellanas ('realidad', 'parece', 'tiene aspecto', etc.) que, además de ser filosóficamente muy resbaladizas, son interesantes por derecho propio. Además, no hay nada tan aburrido como la repetición constante de aserciones que no son verdaderas, y a veces ni siquiera levemente sensatas; si podemos reducir esto un poco, todo será para bien.

Digitalizado @caracoltigre

II

Echemos un vistazo, pues, al comienzo mismo de los *Foundations* de Ayer —el fondo, se le podría llamar, del sendero del jardín—. En estos párrafos[1] nos parece ver al hombre llano, aquí bajo el implausible aspecto del propio Ayer, regateando vivamente para ponerse en posición delante de su propia portería y cuadrarse para lograr su propia destrucción.

> Normalmente no se nos ocurre que haya necesidad alguna de que justifiquemos nuestra creencia en la existencia de cosas materiales. En este momento, por ejemplo, no tengo duda alguna de que estoy realmente percibiendo los objetos familiares, las sillas y la mesa, los cuadros y libros y flores con que mi habitación está amueblada; y estoy, por tanto, convencido de que existen. Reconozco ciertamente que las gentes son a veces engañadas por sus sentidos, pero esto no me lleva a sospechar que mis propias percepciones sensoriales no sean en general fiables, o incluso que puedan estar engañándome ahora. Y esta no es, creo yo, una actitud excepcional. Creo que, en la práctica, la mayoría de la gente concuerda con John Locke en que 'la certeza de que existen cosas *in rerum natura*, cuando tenemos el testimonio de nuestros sentidos para ella, es no sólo tan grande como nuestra estructura puede alcanzar, sino como nuestra condición requiere'.
>
> Sin embargo, cuando nos volvemos hacia los escritos de los filósofos que se han ocupado recientemente del tema de la percepción, puede que comencemos a preguntarnos si este asunto es así de simple. Cierto es que ellos, en general, admiten que nuestra creencia en la existencia de cosas materiales está bien fundada; algunos de ellos, realmente, dirían que hay ocasiones en las que conocemos con certeza la verdad de proposiciones tales como 'esto es un cigarrillo' o 'esto es una pluma'. Pero aún así no están, en su mayor parte, dispuestos a admitir que objetos tales como plumas o cigarrillos sean jamás percibidos directamente. Lo que, en su opinión, percibimos directamente es siempre un objeto de un género diferente de éstos; un objeto al que ahora se acostumbra a darle el nombre de 'dato sensorial'.

Pues bien, en este pasaje se traza un cierto contraste entre lo que nosotros (o el hombre corriente) creemos (o cree) y lo que los filósofos, al menos 'en su mayor parte', creen o están 'dispuestos

[1] Ayer, *op cit.*, pp. 1-2.

a admitir'. Debemos mirar a ambos lados de este contraste, y con particular cuidado a lo que se presupone en, e implica por, lo que de hecho se dice. Comencemos, pues, por el lado del hombre corriente.

1. Se implica claramente, ante todo, que el hombre corriente cree que percibe cosas materiales. Ahora bien, esto, al menos si se lo toma significando que él *diría* que percibe cosas materiales, seguramente que es manifiestamente erróneo, pues 'cosa material' no es una expresión que usaría el hombre corriente —ni, probablemente, lo es 'percibir'—. Con todo, presumiblemente, la expresión 'cosa material' se presente aquí no como lo que el hombre corriente *diría*, sino como designando de una manera general la *clase* de cosas de la que el hombre corriente cree y de vez en cuando dice que percibe ejemplos particulares. Pero entonces tenemos que preguntar, naturalmente, qué comprende esta clase. Se nos da, como ejemplos, 'objetos familiares' —sillas, mesas, cuadros, libros, flores, plumas, cigarrillos—; la expresión 'cosa material' no es definida ulteriormente aquí (o en cualquier otro lugar del texto de Ayer) [2]. ¿Pero cree *realmente* el hombre corriente que lo que él percibe es (siempre) algo como el mobiliario o como esos otros 'objetos familiares' —especímenes de tamaño moderado de bienes sólidos—? Podemos pensar, por ejemplo, en personas, voces de personas, ríos, montañas, llamas, arco iris, sombras, figuras sobre la pantalla cinematográfica, figuras en libros o cuadros colgados de las paredes, vapores, gases —todo lo que la gente dice que ve o (en algunos casos) oye o huele, i. e., 'percibe'—. ¿Son todas éstas 'cosas materiales'? Si no, ¿exactamente cuáles no lo son, y exactamente por qué? Nadie ha condescendido a responder. La dificultad es que la expresión 'cosa material' está funcionando *ya*, desde el mismísimo comienzo, simplemente como un término de contraste para 'dato sensorial'; no le es dado aquí, y nunca le es dado, ningún otro papel que

[2] Compárese la lista que da Price en la p.1 de *Perception* —'sillas y mesas, gatos y rocas'— aunque complica las cosas añadiendo 'agua' y 'la tierra'. Véase también en la p. 280 lo que dice sobre 'objetos físicos', 'sólidos visuo-táctiles'.

Digitalizado @caracoltigre

desempeñar, e independientemente de esta consideración seguramente que nunca se le habría ocurrido a nadie tratar de representar las cosas que el hombre corriente dice que él 'percibe' como un único *género de cosas*.

2. Además, parece que también se implica *(a)* que cuando el hombre corriente cree que no está percibiendo cosas materiales, cree que está siendo engañado por sus sentidos; y *(b)* que cuando él cree que está siendo engañado por sus sentidos, cree que no está percibiendo cosas materiales. Pero ambas son erróneas. Un hombre corriente que viese, por ejemplo, un arco iris no concluiría de inmediato, si se le persuadiese de que un arco iris no es una cosa material, que sus sentidos le estaban engañando; ni cuando, por ejemplo, él sabe que el barco sobre el mar en un día claro está más alejado de lo que aparenta, concluye que no está viendo una cosa material (menos aún que *está* viendo un barco inmaterial). Es decir, no hay más un contraste siemple entre lo que el hombre corriente cree cuando todo va bien (que él está 'percibiendo cosas materiales') y cuando algo no marcha (que sus 'sentidos lo están engañando' y que *no* está 'percibiendo cosas materiales') que lo hay entre lo que cree que percibe ('cosas materiales') y lo que los filósofos por su parte están dispuestos a admitir, sea esto lo que fuere. Se está ya preparando el terreno para *dos* dicotomías ficticias.

3. Después, ¿no se apunta bastante discretamente en este pasaje que el hombre llano es realmente un tanto ingenuo? [3] 'No se le ocurre normalmente' que su creencia en 'la existencia de cosas materiales' necesite justificación; pero tal vez *deba* ocurrírsele. El no tiene 'duda alguna' de que realmente percibe sillas y mesas; pero tal vez deba tener una duda o dos y no quedar tan fácilmente 'convencido'. El que la gente sea a veces engañada por sus sentidos 'no le lleva a sospechar' que puede que todo no vaya bien; pero tal vez una persona más reflexiva *vendría* a sospechar.

[3] Price, *op cit.*, p. 26, dice que *es* ingenuo, aunque parece que no es seguro que sea realmente un Realista Ingenuo.

Aunque ostensiblemente aquí sólo se describe la posición del hombre llano, se está efectuando ya una pequeña y callada labor de zapa mediante estos giros.

4. Pero lo que tal vez es más importante, se implica también, incluso se da por sentado, que hay *lugar* para la duda y la sospecha, siéntala o no el hombre llano. La cita de Locke, con la que se dice que concuerdan la mayoría de las personas, contiene de hecho un fuerte *suggestio falsi*. Sugiere que cuando, por ejemplo, yo miro una silla que está a unos pocos metros delante de mí a plena luz del día, mi opinión es que tengo *(sólo)* tanta certeza como necesito y puedo alcanzar de que hay una silla y de que yo la veo. Pero de hecho el hombre llano consideraría la duda en tal caso, no forzada o refinada en exceso o de algún modo no práctica, sino obviamente *sinsentido;* él diría, de modo totalmente correcto: 'Bueno, si esto no es ver una silla real entonces *no sé lo que es*.' Es más, aunque la creencia que se le imputa al hombre llano de que sus 'percepciones sensoriales' son 'en general' o 'ahora' fiables es implícitamente contrastada con la opinión de los filósofos, resulta que la opinión de los filósofos no es justamente que *no puede* fiarse de sus percepciones sensoriales 'ahora', o 'en general', o tan a menudo como él cree; pues al parecer los filósofos 'en su mayor parte' mantienen realmente que lo que el hombre llano cree que es el caso *nunca* es realmente el caso; 'lo que, en su opinión, percibimos directamente es *siempre* un objeto de un género diferente'. El filósofo no va realmente a aducir que las cosas marchan mal más a menudo de lo que el incauto hombre llano supone, sino que en algún sentido o algún modo él se equivoca todo el tiempo. Así que es desorientador dar a entender, no sólo que siempre hay lugar para la duda, sino que el disentimiento con el hombre llano por parte de los filósofos es sólo una cuestión de grado; no es realmente *ese* género de desacuerdo en absoluto.

5. Consideremos después lo que se dice aquí sobre el engaño. Reconocemos, según se dice, que 'las gentes son a veces engañadas por sus sentidos', aunque pensamos que, en general, nuestras 'percepciones sensoriales' son 'fiables'.

Digitalizado @caracoltigre

Pues bien, en primer lugar, aunque la frase 'engañados por nuestros sentidos' es una metáfora común, *es* una metáfora; y esto vale la pena advertirlo, pues en lo que sigue la misma metáfora es adoptada frecuentemente por la expresión 'verídico' y tomada muy en serio. De hecho, ciertamente, nuestros sentidos son mudos —aunque Descartes y otros hablan de 'el testimonio de los sentidos'—, nuestros sentidos no nos *dicen* nada, verdadero o falso. El caso es empeorado aquí por la introducción sin explicación de una creación enteramente nueva, nuestras 'percepciones sensoriales'. Estas entidades, que naturalmente no figuran en realidad en el lenguaje del hombre llano o entre sus creencias, son introducidas con la implicación de que siempre que 'percibimos' hay una entidad *intermediaria* y *siempre* presente que nos *informa* sobre algo *distinto*. La cuestión es: ¿podemos o no podemos fiarnos de lo que dice? ¿Es 'verídica'? Pero naturalmente enunciar el caso de este modo es simplemente debilitar las opiniones que se le imputan al hombre llano para el tratamiento subsiguiente; es preparar el camino para la llamada opinión de los filósofos, atribuyéndosela prácticamente a *él*.

Luego es importante recordar que hablar de engaño sólo *tiene sentido* sobre un trasfondo de no-engaño general. (No se puede engañar a todo el mundo todo el tiempo.) Debe ser posible *reconocer* un caso de engaño comparando el caso raro con los más normales. Si digo: 'Nuestro indicador de gasolina nos engaña a veces', se me entiende así: aunque usualmente lo que indica cuadra con lo que tenemos en el depósito, a veces no lo hace —a veces indica diez litros cuando el depósito resulta estar casi vacío—. Pero supongamos que digo: 'Nuestra bola de cristal nos engaña a veces'; esto es confuso porque realmente no tenemos la menor idea de lo que sería de hecho el caso 'normal' —*no* ser engañados por nuestra bola de cristal.

Además, los casos en que un hombre llano podría decir que fue 'engañado por sus sentidos' no son en absoluto comunes. En particular, él *no* lo diría en presencia de casos ordinarios de perspectiva, de imágenes de espejo ordinarias, o de sueños; de hecho, cuando sueña, mira desde arriba el largo y recto camino, o su cara en el espejo, no es, o al menos no es casi nunca, *enga-*

ñado en absoluto. Vale la pena recordar esto en vista de otra fuerte *suggestio falsi*, a saber, que cuando el filósofo cita como casos de 'ilusión' todos estos y muchos otros fenómenos muy comunes, está simplemente mencionando casos que el hombre llano ya concede como casos de 'engaño por los sentidos', o en cualquier caso está solamente extendiendo un poco lo que él concedería de buen grado. De hecho esto está realmente muy lejos de ser el caso.

Y aun así —aun si el hombre llano no acepta ciertamente nada parecido a *tantos* casos de ser 'engañado por sus sentidos' como los filósofos parecen creer— sería ciertamente del todo incorrecto sugerir que considera todos los casos que *sí* acepta como si fueran de exactamente el mismo género. La batalla, de hecho, está ya medio perdida si se tolera esta sugerencia. A veces el hombre llano preferiría decir que sus sentidos fueron engañados en vez de que él fue engañado por sus sentidos —la rapidez de la mano engaña al ojo, etc.—. Pero hay de hecho una gran multiplicidad de casos aquí, y al menos en sus bordes es sin duda incierto (y sería típicamente escolástico tratar de decidir) exactamente cuáles son y cuáles no son casos en que se emplearía con naturalidad la metáfora de ser 'engañados por los sentidos'. Pero seguramente que incluso el más llano de los hombres querría distinguir *(a)* casos en que el *órgano sensorial* tiene un desarreglo o es anormal o en algún modo u otro no funciona apropiadamente; *(b)* casos en que el *medio* —o más generalmente, las condiciones— de percepción son en algún modo anormales o descoloridas, y *(c)* casos en que se hace una inferencia incorrecta o se les aplica una interpretación incorrecta a las cosas, e. g. a algún sonido que él oye. (Naturalmente, estos casos no se excluyen entre sí.) Y luego todavía hay los casos totalmente comunes de malas lecturas, malas audiciones, olvidos freudianos, etc., que no parecen entrar apropiadamente bajo ninguno de esos encabezamientos. Es decir, una vez más no hay ninguna dicotomía simple entre cosas que van bien y cosas que van mal; las cosas pueden ir mal, como realmente todos sabemos muy bien, en multitud de modos *diferentes* que no tienen por qué ser, y no debemos suponer que son, clasificables de alguna manera general.

Digitalizado @caracoltigre

Finalmente, para repetir aquí un punto que ya hemos mencionado, el hombre llano *no* supone, por cierto, que todos los casos en que es 'engañado por sus sentidos' se asemejan en el respecto particular de que, en esos casos, no está 'percibiendo cosas materiales', o *está* percibiendo algo no real o no material. Mirar el diagrama de Müller-Lyer (en el que, de dos líneas de igual longitud, una se ve mayor que la otra), o un pueblo distante en un día muy claro a través de un valle, es harina de un costal muy diferente de ver un fantasma o de tener *delirium tremens* y ver ratas de color rosa. Y cuando el hombre llano ve en escena a la Mujer Sin Cabeza, lo que ve (y esto *es* lo que ve, sépalo o no) no es algo 'irreal' o 'inmaterial', sino una mujer sobre un fondo negro con la cabeza en un saco negro. Si el truco está bien hecho, no estima apropiadamente lo que ve (porque deliberadamente se hace que le resulte muy difícil), o no ve *qué* es; pero decir esto dista de concluir que ve algo *distinto*.

En conclusión, pues, no hay ni una razón que abone las sugerencias de que *o bien* lo que el hombre llano cree que percibe la mayoría de las veces constituye un *género* de cosas (a saber, 'objetos materiales'), *o* de que puede decirse que reconoce algún otro *género* único de casos en que es 'engañado' [4]. Consideremos ahora lo que se dice acerca de los filósofos.

Se dice que los filósofos 'no están, en su mayor parte, dispuestos a admitir que objetos tales como plumas o cigarrillos sean jamás percibidos directamente'. Ahora, por cierto, lo que nos hace detenernos aquí es la palabra 'directamente' —una gran favorita entre los filósofos, pero de hecho una de las serpientes menos conspicuas de la hierba lingüística. Tenemos aquí, de hecho, un caso típico de extensión gradual de una palabra, que ya tiene un uso muy especial, sin precaución ni definición ni límite alguno, hasta que se vuelve, primero quizá obscuramente metafó-

[4] No estoy negando que los casos en que las cosas marchan mal *pudieran* aglutinarse bajo un nombre único. Un único nombre podría en sí ser bastante inocente, a condición de que no se considere que su uso implica o bien *a)* que los casos eran todos parecidos, o *b)* que eran todos en ciertos aspectos parecidos. Lo que importa es que los hechos no sean prejuzgados y (por tanto) omitidos.

rica, pero últimamente carente de signlficado. No se puede abusar del lenguaje ordinario sin pagar por ello [5].

1. Ante todo, es esencial darse cuenta de que aquí la noción de percibir *in*directamente lleva los pantalones, —'directamente' toma todo el sentido que tiene del contraste con su opuesto [6]: mientras que 'indirectamente' *(a)* tiene un uso sólo en casos especiales, y también *(b)* tiene *diferentes* usos en diferentes casos, aunque esto no significa, naturalmente, que no haya una buena razón por la que debamos usar la misma palabra. Podríamos, por ejemplo, contrastar el hombre que vio la procesión directamente con el hombre que la vio *a través de un periscopio;* o podríamos contrastar el lugr desde el que se puede observar la puerta directamente con el lugar desde el que vuede verse sólo *en el espejo. Quizá* podríamos contrastar el verte directamente con el ver, pongamos por caso, tu silueta en la persiana; y *quizá* podríamos contrastar oír la música directamente con oírla retransmitida fuera de la sala del concierto. Sin embargo, estos dos últimos casos sugieren dos puntos ulteriores.

2. El primero de estos puntos es que la noción de no percibir 'directamente' parece más en su punto cuando, como ocurre con el periscopio y el espejo, retiene su eslabonamiento con la noción de una torcedura de *dirección*. Parece que debemos no estar mirando *derechamente al* objeto en cuestión. Por esta razón ver tu silueta en la persiana es un caso dudoso; y verte, por ejemplo, a través de prismáticos o gafas no es ciertamente un caso de verte *indirectamente* en absoluto. Para casos como estos últimos tenemos contrastes totalmente distintos y expresiones diferentes: 'con

---

[5] Especialmente si se abusa de él sin darse cuenta de lo que se hace. Consideremos el engorro cuasado al extender inadvertidamente la palabra 'signo', de manera que produzca —aparentemente— la conclusión de que, cuando el queso está delante de nuestras narices, vemos *signos* de queso.

[6] Compárense, en este respecto, 'real', 'apropiado', 'libre', y cantidad de otras. 'Es real' —¿qué exactamente estás diciendo que no es? 'Desearía que tuviésemos un tapiz apropiado', ¿de qué te quejas del que tienes? (¿De que es *im*propio?) '¿Es él libre?', bueno, ¿qué estás pensando que podría ser en cambio? ¿En prisión? ¿Aprisionado? ¿Obligado por un compromiso previo?

Digitalizado @caracoltigre

el ojo desnudo' en cuanto opuesto a 'con un telescopio', 'sin ayuda visual' en cuanto opuesto a 'con lentes'. (Estas expresiones, de hecho, están mucho más firmemente establecidas en el uso ordinario de lo que lo está 'directamente'.)

3. Y el otro punto es que, en parte sin duda por la razón anterior, la noción de percepción indirecta no está naturalmente en su punto con sentidos distintos de la vista. Con los otros sentidos no hay nada enteramente análogo a la 'línea de visión'. El sentido más natural de 'oír indirectamente' es, por cierto, el de sernos *dicho* algo por un intermediario —un asunto muy diferente—. ¿Pero oigo un grito indirectamente cuando oigo el eco? Si te toco con un remo, ¿te toco indirectamente? O si me ofreces un cerdo en un saco, ¿podría sentir el cerdo indirectamente, *a través* del saco? En cuanto a qué podría ser oler indirectamente no tengo la menor idea. Sólo por esta razón parece haber algo que marcha mal en la pregunta: '¿Percibimos las cosas directamente o no?', donde se pretende evidentemente que percibir cubra el empleo de *cualquiera* de los sentidos.

4. Pero es, naturalmente, por otras razones muy extremamente dudoso hasta dónde pudiera o debiera extenderse la noción de percibir indirectamente. ¿Cubre, o debiera cubrir, el teléfono, por ejemplo? ¿O la televisión? ¿O el radar? ¿Nos hemos apartado demsiado en estos casos de la metáfora original? En cualquier caso satisfacen lo que parece ser una condición necesaria; a saber, existencia concurrente y variación concomitante entre lo que es percibido de manera patente (los sonidos en el receptor, la imagen y los puntitos sobre la pantalla) y el candidato a lo que podríamos estar dispuestos a describir como siendo percibido indirectamente. Y esta condición excluye claramente como casos de percepción indirecta el ver fotografías (que registran estáticamente escenas del pasado) y el ver películas (que, aunque no estáticas, no se ven contemporáneamente con los eventos allí registrados). Ciertamente, *hay* una línea que trazar en algún lugar. Cierto es, por ejemplo, que no debiéramos estar dispuestos a hablar de percepción indirecta en *todo* caso en que vemos algo a

partir de lo cual puede inferirse la existencia (u ocurrencia) de algo distinto; y *no* debiéramos decir que vemos los cañones indirectamente, si vemos en la distancia sólo los resplandores de los cañones.

5. Lo que es bastante diferente, para que nos sintamos seriamente inclinados a hablar de algo como siendo percibido indirectamente, parece que tiene que ser el género de cosa que (a veces al menos) simplemente percibimos, o podríamos percibir, o que —como la parte trasera de nuestras propias cabezas— otros podrían percibir. Pues de otro modo no deseamos decir que percibimos la cosa *en absoluto*, ni siquiera indirectamente. Sin duda que hay complicaciones aquí (planteadas, quizá, por el microscopio electrónico, por ejemplo, sobre el que yo sé poco o nada). Pero parece claro que, en general, querríamos distinguir entre ver indirectamente, e. g. en un espejo, lo que podríamos haber simplemente *visto*, y ver signos (o efectos), e. g. en una cámara de niebla de Wilson, de algo que no es ello mismo perceptible en absoluto. Al menos no sentaría natural hablar de lo último como un caso de percibir algo indirectamente.

6. Y un punto final. Por razones no muy obscuras, siempre preferimos en la práctica lo que podría llamarse la expresisón de *valor en efectivo* a la metáfora 'indirecta'. Si me pusiera a contar que veo barcos enemigos indirectamente, provocaría meramente la cuestión de qué quiero exactamente decir. 'Quiero decir que puedo ver esos barcos sobre la pantalla del radar'. — 'Bueno, ¿por qué no lo dijiste así entonces?' (Comparar: 'Puedo ver un pato irreal'. — '¿Qué demonios quieres decir?' 'Es un pato reclamo.' — 'Ah, ya veo. ¿Por qué no lo dijiste al comienzo?'). Esto es, raramente, si es que alguna vez, tiene un objeto particular el decir de hecho 'indirectamente' (o 'irreal'); la expresión puede cubrir demasiados casos bastante diferentes para ser *precisamente* lo que se requiere en cualquier caso particular.

Así, pues, es enteramente obvio que el uso que hacen los filósofos de 'percibir directamente', sea cual fuere, no es el uso ordinario, ni cualquier uso familiar; pues en *este* uso es no sólo

Digitalizado @caracoltigre

falso, sino simplemente absurdo decir que objetos tales como plumas o cigarrillos nunca son percibidos directamente. Pero no se nos da ninguna explicación o definición de este nuevo uso [7]; por el contrario, se lo trotea con facundia como si todos estuviéramos totalmente familiarizados con él ya. Claro es, también, que el uso de los filósofos, sea lo que fuere, peca contra diversos de los cánones que se acaban de mencionar; ninguna restricción en absoluto parece ser contemplada para ninguna circunstancia especial o para ninguno de los sentidos en particular, y es más, parece que lo que debe decirse que percibimos indirectamente no es *nunca* —no es el género de cosa que jamás *podría* ser— percibido directamente.

Todo esto presta salsa a la pregunta que el propio Ayer formula, unas cuantas líneas después del pasaje que hemos estado considerando: '¿Por qué no podemos decir que nos apercibimos directamente de las cosas materiales?' La respuesta, dice él, es proporcionada 'por lo que es conocido como el argumento de la ilusión'; y éste es lo que debemos considerar ahora. Muy posiblemente la respuesta pueda ayudarnos a entender la pregunta.

[7] Ayer toma nota de esto, bastante tardíamente, en las pp. 60-61.

III

El propósito primario del argumento de la ilusión es inducir a la gente a aceptar 'datos sensoriales' como la respuesta apropiada y correcta a la pregunta de qué perciben en ciertas ocasiones *anormales, excepcionales:* pero de hecho va usualmente seguido de otro trozo de argumento dirigido a establecer que *siempre* perciben datos sensoriales. Bien, ¿cuál es el argumento?

En la formulación de Ayer [1] reza así. Está 'basado en el hecho de que las cosas materiales pueden presentar diferentes apariencias a diferentes observadores, o al mismo observador en diferentes condiciones, y de que el carácter de estas apariencias es en cierta medida determinado causalmente por el estado de las condiciones y del observador'. Como ilustraciones de este pretendido hecho Ayer procede a citar la perspectiva ('una moneda que tiene aspecto circular desde un punto de vista puede tener aspecto elíptico desde otro'), la refracción ('un bastón que normalmente aparece derecho se ve torcido cuando es visto en el agua'), los cambios en la visión de los colores producidos por drogas ('como la mescalina'), las imágenes de espejo, la visión doble, las alucinaciones, las variaciones aparentes en los gustos, las variaciones del calor sentido ('según que la mano que lo sienta esté caliente o fría'), las variaciones del volumen sentido ('una moneda parece mayor cuando se la coloca sobre la lengua que cuando se la sostiene en la palma de la mano'), y el hecho consabido de que 'personas a las que se les ha amputado miembros aún pueden continuar sintiendo dolor en ellos'.

El selecciona entonces tres de estos casos para un tratamiento detallado. Primero, la refracción —el bastón que normalmente 'aparece derecho', pero 'se ve torcido' cuando es visto en el agua. Hace los 'supuestos' *(a)* de que no *cambia realmente la forma* del

[1] Ayer, *op cit.*, pp. 3-5.

Digitalizado @caracoltigre

bastón cuando se lo coloca en agua, y *(b)* de que *no puede ser* a la vez encorvado y derecho [2]. Concluye entonces ('se sigue') que 'al menos una de las *apariencias visuales* del bastón es *delusiva*'. No obstante, aun cuando 'lo que vemos no es la *cualidad real* de una *cosa material*, se supone que aún estamos viendo algo', y este algo ha de llamarse un 'dato sensorial'. Un dato sensorial ha de ser 'el objeto del que nos apercibimos *directamente* en la percepción, si no es *parte* de una *cosa material*'. (Las cursivas son mías a lo largo de este párrafo y de los dos siguientes.)

Después, los espejismos. El hombre que ve un espejismo, dice él, 'no percibe ninguna cosa material; pues el oasis que él cree percibir *no existe*'. Pero 'su *experiencia* no es una experiencia de nada'; así, 'se dice que está experienciando datos sensoriales, que son de carácter semejante a lo que experienciaría si viera un oasis real, pero son delusivos en el sentido de que *la cosa material que parecen presentar* no está *realmente allí*'.

Finalmente, los reflejos. Cuando me miro a mí mismo en un espejo 'mi cuerpo *parece estar* a alguna distancia tras el cristal'; pero no puedo estar de hecho en dos lugares a la vez; así, mis percepciones en este caso 'no pueden ser todas *verídicas*'. Pero veo *algo*; y si 'realmente no hay una cosa material tal como mi cuerpo en el lugar donde parece estar, ¿qué es lo que estoy viendo?'. Respuesta: un dato sensorial. Ayer añade que 'la misma conclusión puede alcanzarse tomando cualquier otro de mis ejemplos'.

Ahora quiero llamar la atención, ante todo, hacia el nombre de este argumento —el 'argumento de la *ilusión*', y hacia el hecho de que se lo presenta estableciendo la conclusión de que algunas por lo menos de nuestras 'percepciones' son *delusivas*. Pues en esto hay dos claras implicaciones— *a)* que todos los casos citados en el argumento son casos de *ilusiones*, y *b)* que *ilusión* y *delusión* son la misma cosa. Pero ambas implicaciones, por cierto, son enteramente erróneas; y en modo alguno deja de ser

[2] Es no sólo extraño, sino también importante, que Ayer los llame 'supuestos'. Más adelante, va a tomar seriamente la noción de negar al menos uno de ellos, cosa que difícilmente podría hacer si los hubiese reconocido aquí como los patentes e incontestables hechos que son.

importante señalarlo, pues, como veremos, el argumento explota la confusión precisamente sobre este punto.

¿Cuáles serían, pues, algunos ejemplos genuinos de ilusión? (El caso es que difícilmente cualquiera de los casos citados por Ayer es, por lo menos sin forzar las cosas, un caso de ilusión realmente.) Bueno, primero, hay algunos casos totalmente claros de ilusión *óptica* —por ejemplo, el caso que mencionamos antes en que, de dos líneas de igual longuitud, se hace que una parezca más larga que otra—. Luego también hay ilusiones producidas por 'ilusionistas' profesionales, magos —por ejemplo, la Mujer Sin Cabeza en la escena, donde se hace que se vea sin cabeza, o el muñeco del ventrílocuo al que se le hace que parezca hablar—. Un tanto diferente —no producido (habitualmente) a propósito— es el caso en que ruedas que giran bastante rápidamente en una dirección pueden verse como si girasen muy lentamente en la dirección opuesta. Las delusiones, por otro lado, son algo enteramente diferentes de esto. Casos típicos serían manías persecutorias, delirios de grandeza *. Estas son primariamente un asunto de creencias (y también, probablemente, de conducta) gravemente distorsionadas y bien pueden no tener nada en particular que ver con la percepción [3]. Pero pienso que también podríamos decir que el paciente que ve ratas de color rosa tiene (sufre de) delusiones —particularmente, sin duda, si, como probablemente sería el caso, no se apercibe claramente de que sus ratas rosa no son ratas reales [4].

Aquí las diferencias más importantes son que el término 'una ilusión' (en un contexto de percepción) no sugiere que se *conjure* algo totalmente irreal —por el contrario, ahí está simplemente la disposición de líneas y flechas en la página, la mujer sobre el escenario con su cabeza en un saco negro, las ruedas girando; mientras que el término 'delusión' *sí* que sugiere algo totalmente

---

* En el original: *delusions of persecution, delusions of grandeur.* (*Nota de los traductores.*)

[3] El último punto vale, por cierto, para *algunos* usos de 'ilusión' también: hay ilusiones que algunas personas (se dice que) pierden cuando se vuelven mayores y más sabios.

[4] Cfr. el conejo blanco en la obra llamada *Harvey*.

Digitalizado @caracoltigre

irreal, algo que no está allí realmente (Las convicciones del hombre que tiene manía persecutoria pueden ser *completamente* infundadas). Por esta razón las delusiones son un asunto mucho más serio —algo marcha realmente mal, y lo que es más, mal *con* la persona que las tiene. Pero cuando veo una ilusión óptica, por bien que salga, nada marcha mal conmigo personalmente, la ilusión no es una pequeña (o una gran) peculiaridad o idiosincrasia mía; es totalmente pública, cualquiera puede verla, y en muchos casos se pueden formular procedimientos *standard* para producirla. Más aún, si no queremos dejarnos coger, necesitamos estar *en guardia;* pero no vale de nada decirle al que sufre de delusiones que esté en guardia. Necesita ser curado.

¿Por qué tenemos tendencia —si la tenemos— a confundir ilusiones con delusiones? Bueno, en parte, sin duda que los términos se usan a menudo laxamente. Pero también hay el punto de que la gente puede tener, sin hacerlo explícito, diferentes opiniones o teorías sobre los hechos de algunos casos. Tomemos el caso de ver un fantasma, por ejemplo. En general no se sabe, o no se concuerda sobre, qué *es* ver fantasmas. Algunas personas conciben el ver fantasmas como un caso en el que algo es conjurado, quizá por el desordenado sistema nervioso de la víctima; así, en su opinión, ver fantasmas es un caso de delusión. Pero otras personas tienen la idea de que lo que se llama ver fantasmas es un caso de dejarse engañar por sombras, quizá, o reflejos, o un truco de la luz —esto es, asimilan el caso en sus mentes a la ilusión—. De este modo, ver fantasmas, por ejemplo, puede recibir la etiqueta a veces de 'delusión', a veces de 'ilusión'; y puede que no se advierta que no es indiferente qué etiqueta usemos. Un tanto similarmente parece haber diferentes doctrinas en el campo de lo que son los espejismos. Algunos parecen tomar un espejismo por una visión conjurada por el cerebro enloquecido del viajero sediento y exhausto (delusión), mientras que en otras explicaciones es un caso de refracción atmosférica por la que se hace que algo que está bajo el horizonte aparezca sobre él (ilusión). (Ayer, como pueden recordar, adopta la opinión de que es una delusión, aunque lo cita con los demás como un caso de ilusión. El no dice que el oasis parece estar donde no está, sino rotundamente que 'no existe'.)

El modo en que el 'argumento de la ilusión' explota positivamente el no distinguir ilusiones de delusiones es, pienso yo, éste. Mientras se sugiere que los casos hacia los que se llama nuestra atención son casos de *ilusión*, hay la implicación (tomada del uso ordinario de la palabra) de que realmente hay algo que percibimos. Pero luego, cuando estos casos comienzan a ser llamados discretamente delusivos, interviene la muy diferente sugerencia de que algo se conjura, algo irreal o en cualquier caso 'inmaterial'. Estas dos implicaciones tomadas conjuntamente pueden entonces insinuar sutilmente que en los casos citados hay realmente algo que precibimos, pero que es un algo inmaterial; y esta insinuación, aun cuando no conclusiva por sí misma, está ciertamente bien calculada para arrastrarnos un poco más hacia la posición exacta en que el teórico de los datos sensoriales nos quiere tener.

Ya basta, pues —aunque ciertamente podría ser bastante más— por lo que se refiere a las diferencias entre ilusiones y delusiones y las razones para no oscurecerlas. Contemplemos ahora brevemente algunos de los otros casos que Ayer enumera. Los reflejos, por ejemplo. Sin duda que se *pueden* producir ilusiones con espejos adecuadamente dispuestos. ¿Pero es simplemente *cualquier* caso de ver algo en un espejo una ilusión, como él implica? Obviamente no. Pues ver cosas en espejos es un episodio perfectamente *normal*, completamente familiar, y habitualmente no se plantea la cuestión de que nadie sea burlado. Sin duda, si usted es un niño pequeño o un aborigen y nunca se ha encontrado con un espejo delante, puede que quede bastante confuso e incluso visiblemente perturbado cuando le ocurra. ¿Pero es ésta razón por la que el resto de nosotros debemos hablar aquí de ilusión? Y exactamente lo mismo pasa con los fenómenos de perspectiva —de nuevo se *pueden* hacer trucos con la perspectiva, pero en el caso ordinario no hay cuestión alguna de ilusión—. Que una moneda redonda 'se vea elíptica' (en un sentido) desde algunos puntos de vista es exactamente lo que esperamos y lo que encontramos normalmente; en realidad, quedaríamos gravemente desconcertados si alguna vez encontráramos que esto no es así. La refracción, asimismo —el bastón que se ve torcido en el agua—, es un caso demasiado familiar para ser llamado apropiadamente un caso

Digitalizado @caracoltigre

de ilusión. Puede que quizá estuviésemos dispuestos a concordar en que el bastón se ve torcido; pero entonces podemos ver que está sumergido parcialmente en el agua, de modo que es exactamente como esperaríamos que se vea.

Es importante darse cuenta aquí de cómo la familiaridad, por así decirlo, desdibuja la ilusión. ¿Es el cine un caso de ilusión? Bueno, es muy posible que el primer hombre que vio imágenes animadas pueda haberse sentido inclinado a decir que se trataba de un caso de ilusión. Pero de hecho es bastante improbable que incluso él, e incluso momentáneamente, fuese efectivamente burlado; y hoy en día la cosa es una parte tan corriente de nuestras vidas que nunca se nos ocurre ni plantear la cuestión. Sería tanto como preguntar si producir una fotografía es producir una ilusión —lo cual sería simplemente tonto.

Entonces no debemos pasar por alto, en toda esta discusión sobre ilusiones y delusiones, que hay cantidad de casos más o menos inusuales, aún no mencionados, que no son ciertamente ni lo uno ni lo otro. Supongamos que un corrector de pruebas comete un error, no advierte que lo que debe ser 'causal' está impreso como 'casual'; ¿tiene una delusión? ¿O hay una ilusión ante él? Ni uno ni otro, aunque, por supuesto, simplemente *lee mal*. Ver posimágenes, también, aunque no es un episodio particularmente frecuente y no es precisamente un caso ordinario de ver, no es ni ver ilusiones ni tener delusiones. ¿Y qué hay de los sueños? ¿Ve ilusiones el que sueña? ¿Tiene delusiones? Ni uno ni otro; los sueños son *sueños*.

Pasemos por un momento a lo que tiene que decir Price sobre las ilusiones. Avanza [5], a modo de decir 'lo que significa el término «ilusión»', la siguiente 'definición provisional': 'Un dato sensorial ilusorio de la vista o el tacto es un dato sensorial que es tal que tendemos a considerarlo como parte de la superficie de un objeto material, pero si lo consideramos así nos equivocamos.' No está en modo alguno claro, por cierto, lo que este *dictum* mismo significa; pero con todo, parece bastante claro que la definición no se ajusta efectivamente a todos los casos de ilusión. Considere-

[5] *Perception*, p. 27.

mos de nuevo las dos líneas. ¿Hay algo aquí que tendamos a considerar, equivocadamente, como parte de la superficie de un objeto material? No lo parece. Vemos simplemente las dos líneas, no pensamos, ni siquiera tendemos a pensar, que vemos nada más, ni siquiera planteamos la cuestión de si algo es o no es 'parte de la superficie' de ¿qué, en cualquier caso?, ¿las líneas?, ¿la página?, el problema es sólo que una línea se ve más larga que la otra, aunque no lo es. Ni seguramente, en el caso de la Mujer Sin Cabeza, se trata de si algo es o no es parte de su superficie; el problema es sólo que se la ve como si no tuviera cabeza.

Es notable, por cierto, que, incluso antes de que comience a considerar el 'argumento de la ilusión', Price ya ha incorporado en esta 'definición', la idea de que en esos casos hay algo que ver *en adición* a las cosas ordinarias —lo cual es parte de aquello para cuya *prueba* se usa comúnmente el argumento, y no poco comúnmente se supone que prueba—. Pero esta idea no tiene ciertamente ningún lugar en un intento de decir lo que *significa* 'ilusión'. Raparece de nuevo, impropiamente según creo, en su explicación de la perspectiva (que incidentalmente también cita como una especie de ilusión) 'una ladera distante que está llena de protuberancias y que asciende con un ángulo muy ligero, aparecerá lisa y vertical... Esto significa que el dato sensorial, la superficie coloreada que sentimos, *es* de hecho lisa y vertical.' ¿Pero por qué habríamos de aceptar esta explicación del asunto? ¿Por qué habríamos de decir que hay *algo* que vemos que *es* liso y vertical, aunque no 'parte de la superficie' de un objeto material? Hablar así es asimilar todos esos casos a casos de delusión, en donde *hay* algo que no es 'parte de ninguna cosa material'. Pero ya hemos discutido la indeseabilidad de esta asimilación.

Después, echemos un vistazo a la explicación que el propio Ayer da de algunos por lo menos de los casos que cita. (En justicia debemos recordar aquí que Ayer tiene una serie de reservas propias muy sustanciales sobre los méritos y eficacia del argumento de la ilusión, de modo que no es fácil determinar cuán seriamente pretende que se tome su exposición del mismo; pero es éste un punto al que volveremos.)

Primero, entonces, el caso familiar del bastón en agua. De este

Digitalizado @caracoltigre

caso Ayer dice *a)* que puesto que el bastón se ve torcido, pero es derecho, 'al menos una de las apariencias visuales del bastón es *delusiva*', y *b)* que 'lo que vemos [directamente al menos] no es la cualidad real de [unas cuantas líneas después, no es parte de] una cosa material'. Pues bien: ¿'se ve torcido' el bastón para empezar? Pienso que podemos concordar en que sí, no tenemos mejor modo de describirlo. Pero, por cierto, *no* se ve *exactamente* como un bastón torcido, un bastón torcido fuera del agua —a lo sumo puede decirse que se ve más bien como un bastón torcido, parcialmente inmerso *en* agua—. Después de todo, no podemos evitar ver el agua en que el bastón está parcialmente inmerso. ¿Qué es, pues, exactamente lo que supone en este caso que es delusivo? ¿Qué hay de malo, qué hay incluso de ligeramente sorprendente, en la idea de que un bastón es derecho, pero se ve torcido a veces? ¿Supone alguien que si algo es derecho, entonces tiene absolutamente que *verse* derecho en todas las ocasiones y en todas las circunstancias? Obviamente nadie supone seriamente esto. Así pues, ¿en qué lío se supone que estamos metidos aquí?, ¿cuál es la dificultad? Pues, por cierto, se ha sugerido que *hay* una dificultad, una dificultad, además, que pide una solución harto radical, la introducción de datos sensoriales. ¿Pero cuál es el problema que se nos invita a resolver de este modo?

Bien, se nos dice que en este caso vemos *algo;* ¿y qué es este algo 'si no es parte de una cosa material'? Pero esta pregunta es, en realidad, completamente delirante. La parte recta del bastón, el trozo que no está bajo el agua, es presumiblemente parte de una cosa material; ¿no lo vemos? ¿Y qué hay del trozo que está *bajo* el agua? —podemos verlo también—. Podemos ver, adviértaselo, el agua misma. De hecho lo que vemos es un *bastón parcialmente inmerso en agua;* y es particularmente extraordinario que esto parezca ser puesto en cuestión —que se plantee una cuestión sobre *qué* vemos— puesto que ésta, después de todo, es simplemente la descripción de la situación de la que partimos. Es decir, se concordaba al comienzo en que estábamos mirando un bastón, una 'cosa material', parte del cual estaba bajo agua. Si, tomando un caso un tanto diferente, se camuflase astutamente una iglesia de manera que tuviese el as-

pecto de un granero, ¿cómo podría plantearse alguna cuestión seria sobre lo que vemos cuando la miramos? Vemos, naturalmente, *una iglesia* que ahora *tiene el aspecto de un granero. No* vemos un granero inmaterial, una iglesia inmaterial, ni ninguna otra cosa inmaterial. ¿Y qué es lo que en este caso podría tentarnos seriamente a decir que lo vemos?

Adviértase, incidentalmente, que en la descripción que Ayer da del caso del bastón en agua, lo que se supone que es previo a la extracción de conclusiones filosóficas, ya se ha deslizado en la no anunciada, pero importante expresión 'apariencias visuales' —últimamente se sugerirá, naturalmente, que todo lo que *siempre* alcanzamos cuando vemos es una apariencia visual (sea lo que fuere).

Consideremos después el caso de mi reflejo en un espejo. Mi cuerpo, dice Ayer, 'parece estar a alguna distancia tras el cristal'; pero está delante, no puede realmente estar tras el cristal. ¿Qué veo, pues? Un dato sensorial. ¿Qué hay de esto? Bien, una vez más, aunque no hay ninguna objeción a decir que mi cuerpo 'parece estar a alguna distancia tras el cristal', al decirlo debemos recordar con qué tipo de situación estamos tratando. No 'parece estar' allí de una manera que pudiera tentarme (aunque pudiera tentar a un bebé o a un salvaje) a pasar por detrás y buscarlo, y quedar atónito cuando esta empresa se viese fallida. (Decir que A está *en* B no siempre significa que si se abre B se encontrará A, así como decir que A está *sobre* B no siempre significa que se podría despegarlo —considérense 'Vi mi rostro en el espejo', 'tengo dolor en el dedo del pie', 'lo oí en la radio', 'Vi la imagen sobre la pantalla', etc. Ver algo en un espejo no es como ver un pastel en un escaparate.) ¿Pero se sigue que, puesto que mi cuerpo no está efectivamente localizado detrás del espejo, no estoy viendo una cosa material? Patentemente, no. Ante todo, puedo ver el espejo (casi siempre en cualquier caso). Puedo ver mi propio cuerpo 'indirectamente', es decir, en el espejo. Puedo también ver el reflejo de mi propio cuerpo o, como algunos dirían, una imagen de espejo. Y una imagen de espejo (si elegimos esta respuesta) no es un 'dato sensorial'; puede ser fotografiada, vista por cualquier número de personas, etc. (Natural-

Digitalizado @caracoltigre

mente, no es cuestión aquí ni de ilusión ni de desilusión.) Y si se insiste en la cuestión de qué *está* efectivamente a alguna distancia, metro y medio pongamos, detrás del espejo, la respuesta es no un dato sensorial, sino cierta región de la habitación contigua.

El caso del espejismo —al menos si adoptamos la opinión, como Ayer dice, de que el oasis que el viajero cree poder ver 'no existe'— es significativamente más suceptible del tratamiento que se le da. Pues aquí estamos suponiendo que el hombre es genuinamente objeto de delusión, *no* está 'viendo una cosa material'[6]. De hecho no tenemos por qué decir, sin embargo, ni siquiera aquí que está 'experienciando datos sensoriales'; pues aunque, como Ayer dice antes, 'es conveniente dar un nombre' a lo que está experienciando, el hecho es que ya tiene un nombre —un *espejismo*—. Además, seríamos sabios no aceptando demasiado precipitadamente el enunciado de que lo que está experienciando es '*de carácter semejante* a lo que experienciaría si viera un oasis real'. ¿Pues es plausible, realmente, que sea muy semejante? Y, mirando a la larga, si concediéramos este punto nos encontraríamos con que la concesión se usaría contra nosotros en una etapa posterior —concretamente, en la etapa en que se nos invitará a concordar en que vemos datos sensoriales siempre, también en los casos normales.

[6] Ni siquiera 'indirectamente', ninguna cosa así se 'presenta'. ¿No parece esto hacer el caso, aunque más susceptible, bastante menos útil para el filósofo? Es difícil ver cómo podría decirse que los casos normales son *muy parecidos* a éste.

IV

A su debido tiempo, tendremos que considerar la 'evaluación' por parte de Ayer del argumento de la ilusión, lo que en su opinión establece y por qué. Pero por el momento quisiera dirigir la atención a otro rasgo de su exposición del argumento —un rasgo que de hecho parece ser común a las exposiciones de la mayoría de los filósofos. En el curso del planteamiento de los casos sobre los que se basa el argumento. Ayer hace uso muy libre de las expresiones *'look'* [se ve, tiene aspecto], *'appear'* [(a) parece] y *'seem'* [parece]* —no atribuyéndole al parecer, a la manera de la mayoría de los demás filósofos, gran importancia a la cuestión de qué expresión se usa dónde, y dando a entender con la rapidez de su vuelo filosófico que podrían usarse intercambiablemente, que no hay mucho que elegir entre ellas. Pero no es así; las expresiones en cuestión tienen efectivamente usos *enteramente* diferentes, y frecuentemente introduce una *gran* diferencia cuál se use. No siempre, ciertamente —hay casos, como veremos, en que realmente son más o menos intercambiables. Pero sería un error concluir que, porque hay esos casos, no hay *ninguna* diferencia particular en los usos de estas palabras; la hay, y hay multitud de contextos y construcciones que lo muestran [1]. La única cosa a hacer aquí, para evitar asimilaciones

---

*La traducción de este capítulo es sumamente difícil, puesto que no parece posible hallar tres palabras o construcciones castellanas que se adecúen a todos los casos y construcciones que Austin encuentra en su análisis de estos tres verbos ingleses. Las versiones que más se acercan son las consignadas aquí entre corchetes. En la versión francesa el traductor opta por las expresiones *'avoir l'air'*, *'(ap) paraître'* y *'sembler'* que se encuentran en una situación similar a las que nosotros hemos elegido. Pero elimina las construcciones inglesas, dando sólo la traducción, a costa de no mantenerlas consecuentemente. Hemos preferido mantener todos los ejemplos en inglés e insertar entre corchetes una traducción meramente aclaratoria. (*N.* de los *T.*).

[1] Comparemos las expresiones 'derecho', 'debe', 'deber', 'obligación' —también aquí hay contextos en que *cualquiera* de estas palabras podría usarse, pero

Digitalizado @caracoltigre

descarriadas, es considerar numerosos ejemplos de usos de estas expresiones, hasta que al fin consigamos sensibilidad para la cosa.

Tomemos primero, entonces, *'looks'*. Aquí tenemos al menos los siguientes tipos de casos y construcciones:

1. *a) It looks blue (round, angular, & c.).* [Tiene aspecto azul (redondo, angular, etc.).]
   b) He looks a gentleman (a tramp, a sport, a typical Englishman). [Tiene aspecto de caballero (de vagabundo, de deportista, de inglés típico).]

Aquí tenemos el verbo seguido directamente de un adjetivo o frase adjetiva.

2. *a) It [a colour] looks like blue [the colour].* [Ese [un color] tiene el aspecto mismo de [el color] azul.
   a) He looks like a gentleman (a sailor, a horse). [Tiene el aspecto mismo de un caballero (un marino, un caballo).]

Aquí tenemos *'looks like* (cfr. *'sounds like'* [suena como, tiene el sonido mismo de] seguida de un nombre.

3. *a) It looks as if* $\left\{\begin{matrix} it\ is \\ it\ were \end{matrix}\right\}$ *raining (empty, hollow)* [Tiene aspecto de estar (ponerse a llover) lloviendo (vacío, hueco).]
   b) He looks as if $\left\{\begin{matrix} he\ is \\ he\ were \end{matrix}\right\}$ *60 (going to faint).* [Tiene aspecto de tener 60 años (ir a desmayarse).]
4. *a) It looks as though we shan't be able to get in.* [Tiene aspecto de que no podremos entrar.]
   b) He looks as though he's worried about something. [Tiene aspecto de estar (parece que está) preocupado por algo.]

---

con grandes e importantes diferencias a pesar de todo en los usos de cada una de ellas. Y también aquí estas diferencias han sido generalmente olvidadas por los filósofos.

Ensayemos ahora con *'appears'*:

1. *a) It appears blue (upside down, elongated, & c.).* [Parece azul, empinado, alargado.]
   b) He appears a gentleman. [Parece un caballero.]
2. *a) It appears like blue.* [Parece mismamente azul.]
   b) He appears like a gentleman. [Parece mismamente un caballero.]

(Es muy dudoso, sin embargo, el que sea realmente defendible esta construcción con *'appears'*; ciertamente a mí me suena muy dudosamente.)

3 (y 4). *a) It appears as if (as though)...* [Parece (como si)...]
   b) He appears as if (as though)... [Parece (como si)...]
5. *a) It appears to expand.* [Parece dilatarse.] *It appears to be a forgery.* [Parece ser una falsificación.]
   b) He appears to like her (to have recovered his temper). [Parece gustarle (haber recobrado su compostura).] *He appears to be en Egyptian.* [Parece ser un egipcio.]
6. *a) It appears as a dark speck on the horizon.* [Aparece como un punto oscuro en el horizonte.]
   b) He appears as a man of good character (sc. *from this narrative*. [Aparece como un hombre de buen carácter (*sc.* según este relato).] Podemos también decir de un actor que él *'appeared as Napoleon'* [apareció como Napoleón].)
7. *a) It appears that they've all been eaten.* [Parece que todos ellos han sido comidos.]

Adviértase particularmente que aquí tenemos construcciones (a saber, 5-7) que *no* figuran con *'looks'* [2]. Estos son en ciertos respectos los casos más importantes a examinar.

---

[2] Tal vez algunas de ellas ocurran, en el habla coloquial. Bueno, si lo hacen, lo hacen. Pero el habla coloquial es frecuentemente un poco *laxa*, y sabemos —o

Digitalizado @ icoltigre

De *'seems'* podemos decir brevemente que comparte las construcciones de *'appears'* —aunque con menos dudas sobre la propiedad de (2)—. *('It seems like old times'* [Parece como de otro tiempo], *'It all seems like a nightmare'* [Todo parece como una pesadilla] —*excepto* que *'seems'* no muestra ninguna construcción análoga a (6), una divergencia importante.)

Ahora bien, ¿cómo detectaremos las diferencias entre estas diferentes palabras en estas diferentes construcciones? Bueno, una diferencia ciertamente salta a la vista: *'looks'* se limita, para expresarlo muy toscamente, a la esfera general de la *visión*, mientras que el uso de *'appears'* o *'seems' no* requiere, o implica, el empleo de ninguno de los sentidos en particular [3]. Así, pues, hay también una serie de palabras análogas a *'looks'*, a saber, *'sounds'* [suena], *'smells'* [huele], *'tastes'* [sabe], *'feels'* [se siente], cada una de las cuales hace con respecto a su sentido particular (casi tanto) como lo que *'looks'* con respecto al sentido de la vista.

Pero debemos buscar, naturalmente, diferencias más menudas; y aquí debemos mirar de nuevo algunos ejemplos más, preguntándonos en qué precisas circunstancias diríamos qué, y por qué.

Consideremos, pues:

1. *He looks guilty.* [Tiene aspecto culpable.]
2. *He appears guilty.* [Aparece culpable.]
3. *He seems guilty.* [Parece culpable.]

Diríamos la primera de estas cosas simplemente a modo de comentario sobre su *aspecto* —tiene el aspecto de un hombre

---

algunos de nosotros saben— cuando es así. No lo sabemos, naturalmente, si no conocemos la lengua muy bien, o si somos de algún modo un tanto insensibles para tales asuntos.

[3] Sin duda que bastante a menudo usamos *'looks'* donde no queremos decir, simple o literalmente, *'looks to the eye'* [parece al ojo, tiene aspecto visual]; de manera bastante natural, sin embargo, pues ampliamos el uso de *'see'* [ver] exactamente de la misma manera.

culpable [4]. Sugiero que la segunda sería típicamente usada por referencia a ciertas *circunstancias especiales* —'Estoy totalmente de acuerdo en que, cuando miente acerca de todas estas preguntas de la investigación de lo que hizo con el dinero, aparece culpable, pero la mayor parte del tiempo su comportamiento [no sólo 'su aspecto'] es la inocencia misma. Y la tercera, bastante claramente, hace una referencia implícita a cierta *evidencia* —evidencia que e incide, por cierto, en la cuestión de si *es* culpable, aunque no suficiente para decidir la cuestión conclusivamente—. 'Sobre las evidencias que hemos oído hasta ahora, él ciertamente parece culpable.'

Consideremos también: 1) *'The hill looks steep'* [La colina tiene aspecto empinado] —tiene el aspecto de una colina empinada—; 2) *'The hill appears steep'* [La colina aparece empinada] —cuando se la mira desde aquí abajo—; 3) *'The hill seems steep'* [La colina parece empinada] —a juzgar por el hecho de que hemos tenido que cambiar de velocidad dos veces—. Asimismo:

1. *'She looks chic'* [Ella tiene aspecto *chic*] —bastante claramente.
2. *'She seems (to be)* chic' [Ella parece (ser) *chic*] —según estas fotografías, por lo que me han dicho sobre ella, etc.
3. *'She appears (to be)* chic' [Ella aparece (ser) *chic*] —(hay de hecho, algo bastante dudoso en esta locución, pero, *quizá*, ella *'appears to be chic'* en círculos poco sofisticados, provincianos).

Es bien claro, pues, incluso sin entrar en muchos detalles, que las ideas radicales que hay tras los usos de *'looks'*, *'appears'* y *'seems'* no son las mismas; y muy frecuentemente, donde podríamos usar una palabra no podríamos usa otra. Un hombre que parece ser culpable bien puede no *tener aspecto* culpable. Sin

[4] Adviértase la diferencia entre *'not liking his looks'* [no gustar su aspecto] y *'not liking his appearance'* [no gustar su apariencia]; y adviértase que podemos desear *'keep up appearances'* [guardar las apariencias] por muchas razones diferentes, *una* de las cuales podría ser precisamente *'for the look of the thing'*.

Digitalizado @caracoltigre

embargo, es bastante fácil ver que en contextos apropiados pueden aproximarse mucho: por ejemplo, el que alguien tenga aspecto de enfermo puede *ser* la evidencia sobre la que podríamos comentar que parece estar enfermo; o también nuestro comentario sobre el aspecto que presenta algo puede *ser* un comentario sobre cómo aparece cuando se lo ve en circunstancias particulares. Pero naturalmente esto no será así *o bien* cuando el aspecto que presenta algo es una evidencia totalmente inadecuada (sería descuidado decir que sus joyas parecen ser auténticas precisamente porque tienen aspecto de auténticas); *o* cuando el aspecto que presenta algo es totalmente conclusivo (¿qué más debe hacer ella para *ser chic* que *tener aspecto chic*?); *o*, por lo que a esto respecta, cuando no está en cuestión el que algo sea realmente tal y cual ('Tiene el aspecto mismo de su padre'; pero nadie va a decir que él parece *ser* su padre). Después hay ciertos casos especiales en que cómo se vea (sienta, etc.) algo es o todo lo que podemos llegar a conocer sobre ello por la naturaleza del caso, o todo en lo que normalmente tenemos algún interés; no nos molestamos en hacer distinción ninguna entre *'the sun feels hot'* [el sol se siente caliente (da sensación de calor)] y *'the sun is hot'* [el sol está caliente]; *'the sky is blue'* [el cielo está azul] y *'the sky looks blue'* [el cielo se ve (tiene aspecto) azul].

Que digamos *'seems'* cuando, en general, tenemos ciertas evidencias pero no conclusivas comporta que *'seems'* es compatible con 'puede ser' y 'puede no ser': *'He may be guilty; he certainly seems guilty'* [puede que sea culpable; ciertamente parece culpable]. *'He certainly seems to be guilty, but he may not be'* [ciertamente parece ser culpable, pero puede que no lo sea]. *'Seems' puede* también ocurrir en conjunción con 'es' o 'no es'; pero habitualmente se hallará que esto involucra un desplazamiento en la evidencia implícitamente referida. Si dijese: *'He certainly seems to be guilty, but he isn't'* [ciertamente parece ser culpable, pero no lo es], no querría habitualmente decir que la *mismísima evidencia* sobre la que parece ser culpable establece que no lo es, sino que aunque, pongamos, sobre la evidencia presentada *hasta ahora* (o disponible públicamente) parece ser culpable, hay (o tengo) *ulteriores* evidencias que muestran que no

lo es. Naturalmente, yo *podría* afirmar o negar su culpabilidad a contrapelo de todas las evidencias existentes; pero éste no es, ni podría ser, el caso normal.

La construcción *'seems like'*, sin embargo, exige un tratamiento especial. Su función parece ser la de transmitir la *impresión general* que algo nos hace; y aunque a veces se aproxima a *'seems to be'* (*'It seemed* { *like* / *to be* } *a serious inquiry'* [parecía { como / ser } una investigación seria]), frecuentemente no lo hace. Es decir, la impresión general *puede* tomarse como evidencia; pero frecuentemente no lo será. *'The next three days seemed like one long nightmare'* [los tres días siguientes me parecieron como una larga pesadilla] no significa que realmente parecieron *ser*, que me sentí inclinado a pensar que fueron una pesadilla real. En todo caso, significa que así es como *fueron* —en un contexto así hay poco que escoger entre *'seems'* e *'is'*.

No hay, por cierto, ninguna respuesta *general* a la pregunta por cómo se relacionan *'looks'* o *'looks like'* con *'is'*; depende de las circunstancias completas de los casos particulares. Claramente, si digo que la gasolina tiene el aspecto mismo [*looks like*] de agua, estoy simplemente comentando el aspecto que presenta la gasolina; no estoy sometido a tentación alguna de pensar, ni doy a entender, que tal vez la gasolina *sea* agua. Similarmente ocurre con *'A recorder sounds like a flute* [un clarinete suena como una flauta]. Pero *'This looks like water'* [esto tiene el aspecto mismo de agua] (*'That sounds like a flute'* [eso suena como una flauta]) puede que sea un asunto diferente; si yo todavía no sé qué es 'esto', entonces puede que tome el hecho de que tiene el aspecto mismo de agua como fundamento para pensar que *es* agua. Pero también puede que no. Al decir, *'That sounds like a flute'* todo lo que estoy *diciendo* es que el sonido es de un cierto carácter; esto puede que sea y puede que no sea, y puede que o puede que no se presente y tome como, evidencia de qué es el instrumento, de qué produce el sonido. Cómo se presente y tome *de hecho* dependerá de ulteriores hechos acerca de la ocasión de la emisión; las palabras en sí mismas no implican nada en un sentido u otro.

Luego hay diferencias de otro género en los modos en que

Digitalizado @caracoltigre

'looks like' puede presentarse y tomarse. Nos disponemos a presenciar, desde asientos altos al fondo del estadio, un partido de fútbol en el que uno de los equipos es japonés. Uno de los equipos sale corriendo al campo. Yo podría decir:

1. *'They look like ants'* [tienen el aspecto mismo de hormigas]; o
2. *'They look like europeans'* [tienen el aspecto mismo de europeos].

Ahora bien, está bastante claro que, al decir (1), *no* quiero decir ni que me siento inclinado a pensar que algunas hormigas han salido al campo, ni que hallaríamos que los jugadores, al ser inspeccionados, tienen exactamente el aspecto, o siquiera más bien el aspecto, de hormigas. (Puedo saber perfectamente, e incluso poder ver, que por ejemplo no tienen esa chocante especie de vientre anillado.) Quiero decir, naturalmente, que las personas vistas desde esta gran distancia tienen (más bien) el aspecto mismo de hormigas vistas desde el tipo de distancia al que normalmente vemos hormigas —digamos sobre un metro ochenta—. Mientras que, al decir (2), *puedo* querer decir que el equipo que ahora sale al campo se compone de europeos, o al menos que, guiándome por su aspecto, así lo creo; o puedo querer decir que (aunque sé que este equipo es el japonés) los jugadores, tal vez para mi sorpresa, tienen el aspecto mismo de europeos, son como europeos a juzgar por su apariencia. Compárese *'The moon loks no bigger that a sixpence'* [la luna parece no mayor que una moneda de seis peniques]; no tiene aspecto de *ser* [*it doesn't look as if it is*] no mayor que una moneda de seis peniques, o no tiene el aspecto que tendría una moneda de seis peniques si estuviera tan lejos como la luna; tiene, naturalmente, más o menos el aspecto que presenta una moneda de seis peniques si se mira desde aproximadamente la longitud de un brazo.

Algunas de estas complicaciones son atribuibles a, o al menos se encuentran en, la propia palabra *'like'*, y no especialmente en *'looks like'*. Consideremos *'That cloud is like a horse'* [esa nube es como un caballo] y 'That animal is like a horse' [ese animal es como un caballo]. En el caso de la nube, aun cuando hubiésemos dicho que era *exactamente* como un caballo, no habríamos que-

rido decir que podríamos confundirla fácilmente con un caballo, sucumbir a la tentación de tratar de montarla, etc. Pero si se dice de un *animal* que es como un caballo, entonces probablemente podría en algunas circunstancias ser confundido con un caballo, alguien podría pensar en tratar de montarlo, etc.[5] Tampoco aquí, entonces, basta con examinar sencillamente las palabras mismas; justamente qué se quiere decir y qué se puede inferir (si algo se puede) sólo puede decirse examinando las circunstancias completas en que se usan las palabras. Ya hemos mencionado el punto de que cuando decimos del bastón parcialmente inmerso en agua que 'se ve torcido', ha de recordarse con qué tipo de situación estamos tratando; ciertamente no puede suponerse que, cuando usamos esa expresión en esa situación, queremos decir que el bastón se ve realmente exactamente como, podría perfectamente confundirse con, un bastón que estuviese efectivamente torcido. Y podríamos añadir aquí que las descripciones de sueños, por ejemplo, no pueden obviamente tomarse como si tuvieran exactamente la misma fuerza e implicaciones que tendrían las mismas palabras usadas en la descripción de experiencias ordinarias de vigilia. De hecho, es precisamente porque todos sabemos que los sueños son *totalmente* desemejantes a las experiencias de vigilia por lo que podemos usar sin peligro expresiones ordinarias al narrarlos; la peculiaridad del contexto onírico es suficentemente bien conocida para que nadie se sienta desorientado por el hecho de que hablamos en términos ordinarios.

Dos puntos finales. Primero, vale la pena enfatizar, en vista de lo que muchos filósofos han dicho, que las descripciones de apariencias visuales [*looks*] no son ni 'incorregibles' ni 'subjetivas'. Naturalmente, con palabras muy familiares tales como 'rojo', es sin duda muy improbable que cometamos errores (¿aunque qué hay de los casos marginales?). Pero ciertamente alguien podría decir: '*It looks heliotrope*' [tiene aspecto de heliotropo], y luego tener dudas *o bien* en cuanto a si 'heliotropo' es adecuada

[5] Adviértase que, contrariamente a lo que algunas teorías filosóficas parecen implicar, la noción de *ser* un tal y cual debe ser previa a la de ser *como* un tal y cual. 'Bien puede que el animal se llame un cerdo, pues ciertamente come como un cerdo', ¿cuántas cosas hay erróneas en esta observación?

Digitalizado @caracoltigre

para el color que presenta esta cosa, *o* (echando otro vistazo) en cuanto a si esta cosa realmente tiene aspecto de heliotropo. No hay ciertamente nada *en principio* final, conclusivo, irrefutable, en el enunciado de cualquiera de que tal y cual tiene aspecto así y así. E incluso si digo: '...tiene aspecto... *para mí ahora*', puedo, al ser presionado, o tras mirar la cosa más atentamente, desear retractarme de mi enunciado o al menos enmendarlo. Excluir otras personas y otros momentos no es excluir la incertidumbre enteramente, o *toda* posibilidad de que se me desafíe y quizá se demuestre mi error. Quizá sea incluso más claro que el aspecto que presentan las cosas es, en general, tan un hecho sobre el mundo, tan abierto a confirmación o desafío público, como la manera de ser de las cosas. No revelo un hecho sobre *mí*, sino sobre la gasolina, cuando digo que la gasolina tiene el aspecto mismo de agua.

Finalmente, un punto sobre *'seems'*. Es significtivo que podamos hacer preceder un juicio o expresión de opinión por las frases: *'To judge from its looks...'* [a juzgar por su aspecto...] o *'Going by appearances...'* [guiándonos por las apariencias...]; pero no podemos decir: *'To judge by the seemings...'* [a juzgar por los *pareceres*...] —no existe tal substantivo—. ¿Por qué no? ¿No es que, mientras que aspectos y apariencias nos proporcionan *hechos* sobre los que puede basarse un juicio, hablar de cómo parecen las cosas es *ya* expresar un juicio? Esto es, de hecho, altamente indicativo de la función especial, peculiar, de *'seems'*.

V

Deseo ahora volver a tomar el argumento filosófico tal como es presentado en los textos que estamos discutiendo. Como mencioné anteriormente, el argumento de la ilusión va dirigido primariamente a persuadirnos de que, en ciertas situaciones excepcionales, anormales, lo que percibimos —directamente al menos— es un dato sensorial; pero entonces viene una segunda etapa en la que hemos de ser llevados a concordar en que lo que percibimos (directamente) es *siempre* un dato sensorial, incluso en el caso normal, no excepcional. Es esta segunda etapa del argumento la que debemos ahora examinar.

Ayer expone el argumento así [1]. No hay, dice, 'ninguna diferencia de género intrínseca entre aquellas de nuestras percepciones que son verídicas en su presentación de cosas materiales y aquellas que son delusivas. Cuando miro un bastón recto que sufre refracción en el agua y aparece así encorvado, mi experiencia es cualitativamente la misma que si estuviera mirando un bastón que fuese realmente encorvado...' Si, sin embargo, 'cuando nuestras percepciones fuesen delusivas, siempre percibiéramos algo de un género diferente de lo que percibimos cuando son verídicas, debiéramos esperar que nuestra experiencia fuese cualitativamente diferente en los dos casos. Debiéramos esperar ser capaces de determinar a partir del carácter intrínseco de una percepción si es una percepción de un dato sensorial o de una cosa material. Pero esto no es posible...' La exposición de este punto por parte de Price [2], a la que Ayer nos remite, no es de hecho perfectamente análoga; pues Price ya ha alcanzado de algún modo la conclusión de que siempre nos apercibimos de

---

[1] Ayer, *op. cit.*, pp. 5-9.
[2] *Perception*, p. 31.

Digitalizado @caracoltigre

datos sensoriales, y aquí está tratando de establecer sólo que no podemos distinguir datos sensoriales *normales,* como 'partes de las superficies de cosas materiales', de otros *anormales,* no 'partes de las superficies de cosas materiales'. Sin embargo, el argumento usado es muy parecido: 'el anormal dato sensorial encorvado de un bastón derecho que está en agua es cualitativamente indistinguible de un normal dato sensorial de un bastón encorvado'; pero '¿no es increíble que dos entidades tan semejantes en todas estas cualidades deban ser realmente tan completamente diferentes: que la una deba ser un constituyente real de un objeto material, totalmente independiente de la mente y del organismo del observador, mientras que la otra es meramente el fugaz producto de sus procesos cerebrales?'

Se aduce después, tanto por Ayer como por Price, que 'incluso en el caso de percepciones verídicas no nos apercibimos directamente de cosas materiales' [o *apud* Price, que nuestros datos sensoriales no son parte de las superficies de cosas materiales] por la razón de que 'percepciones verídicas y delusivas pueden formar una serie continua. Así, si me acerco gradualmente a un objeto desde una cierta distancia puedo comenzar por tener una serie de percepciones que son delusivas en el sentido de que el objeto aparece más pequeño de lo que realmente es. Supongamos que esta serie termina en una percepción verídica [3]. Entonces la diferencia cualitativa entre esta percepción y su predecesora inmediata será del mismo orden que la diferencia entre dos percepciones delusivas cualesquiera que están próximas entre sí en la serie...' Pero 'estas son diferencias de grado y no de género. Pero esto, se aduce, no es lo que debiéramos esperar si la percepción verídica fuese una percepción de un objeto de tipo diferente, una cosa material en cuanto opuesta a un dato sensorial. El hecho de que percepciones verídicas y delusivas se funden gradualmente de la manera que es indicada por estos ejemplos ¿no muestra que los objetos que son percibidos en uno y otro caso son

[3] Pero podemos preguntar, ¿a qué equivale este supuesto? Desde qué distancia un objeto, una pelota de *cricket*, pongamos por caso, 'se ve del tamaño que realmente es'? ¿Dos metros? ¿Seis metros?

genéricamente los mismos? Y de esto se seguiría, si se admitiese que las percepciones delusivas son percepciones de datos sensoriales, que lo que experimentamos directamente es siempre un dato sensorial y nunca una cosa material'. Como Price lo expresa, 'parece sumamente extraordinario que hubiera una diferencia total de naturaleza donde hay sólo una diferencia infinitesimal de cualidad' [4].

Bien, ¿qué hemos de hacer con estos argumentos así planteados ante nosotros?

1. Es bien obvio, para comenzar, que los términos en que el argumento es formulado por Ayer son gravemente tendenciosos. Price, recordarán, no presenta el argumento como prueba de que siempre nos apercibimos de datos sensoriales; en su opinión esta cuestión ha sido ya decidida, y se considera encarado aquí solo con la cuestión de si los datos sensoriales son 'parte de las superficies de objetos materiales'. Pero en la exposición de Ayer el argumento *es* propuesto como un fundamento para la conclusión de que aquello de lo que nos apercibimos (directamente) en la percepción es siempre un dato sensorial; y si es así, parece un defecto bastante serio el que esta conclusión se asuma prácticamente desde la mismísima primera oración de la formulación del argumento mismo. En esta oración Ayer usa, no ciertamente por vez primera, el término 'percepciones' (que incidentalmente nunca ha sido definido o explicado), y da por sentado, aquí y en todo lugar, que hay en cualquier caso algún género de entidades de las que nos apercibimos en absolutamente todos los casos —a saber, 'percepciones' delusivas o verídicas. Pero naturalmente, si se nos ha inducido ya a tragar la idea de que todo caso, sea 'delusivo' o 'verídico', nos proporciona 'percepciones', se nos hace ya muy fácilmente sentir que sería titubear por un quítame allá esas pajas el no tragar los datos sensoriales de una manera igualmente exhaustiva. Pero, de hecho, ni siquiera se nos ha dicho lo que *son* las 'percepciones'; y el supuesto de su ubicui-

[4] Omito de la consideración un ulterior argumento citado tanto por Price como por Ayer, que juega con la 'dependencia causal' de nuestras 'percepciones' de las condiciones de observación y de nuestros propios 'estados fisiológicos y psicológicos'.

Digitalizado @caracoltigre

dad ha sido deslizado sin explicación o argumento ninguno. Pero si aquellos a los que va ostensiblemente dirigido el argumento no estuviesen dispuestos a conceder el punto esencial desde el comienzo, ¿iría la formulación del argumento tan sobre ruedas?

2. Naturalmente, también queremos presentar una protesta contra el suave supuesto del argumento de una dicotomía simple entre 'experiencias verídicas y delusivas'. No hay, como ya hemos visto, *ninguna* justificación en absoluto *ya sea* para aglutinar todas las llamadas experiencias 'delusivas', *o* para aglutinar todas las llamadas experiencias 'verídicas'. Pero de nuevo, ¿podría el argumento correr tan llanamente sin este supuesto? Ciertamente sería bastante más largo de formular —y esto, incidentalmente, todo para bien.

3. Pero ahora veamos lo que el argumento dice de hecho. Comienza, recordarán, con un pretendido enunciado de hecho —a saber, que 'no hay ninguna diferencia de género intrínseca entre aquellas de nuestras percepciones que son verídicas en su presentación de cosas materiales y aquellas que son delusivas' (Ayer), que 'no hay ninguna diferencia cualitativa entre datos sensoriales normales como tales y datos sensoriales anormales como tales' (Price). Ahora bien, renunciando en la medida de lo posible a las numerosas oscuridades en y objeciones a esta manera de hablar, preguntémonos si lo que se alega aquí es efectivamente cierto. ¿Es el caso que 'experiencias delusivas y verídicas' no son 'cualitativamente diferentes'? Bien, al menos parece enteramente extraordinario decirlo de una manera tan impetuosa. Consideremos unos cuantos ejemplos. Puedo tener la experiencia (presumiblemente nombrada 'delusiva') de soñar que estoy siendo presentado al Papa. ¿Podría sugerirse seriamente que tener este sueño es 'cualitativamente indistinguible' de *ser efectivamente* (presentado al Papa? Bien obviamente no. Después de todo, tenemos la frase 'una cualidad como de sueño' *; algunas experiencias de vigilia se

* *A dream-like quality. (N. de los T.)*

dice que tienen esta cualidad como de sueño, y algunos artistas y escritores tratan ocasionalmente de impartirla, habitualmente con escaso éxito, a sus obras. Pero naturalmente, si el hecho aquí alegado *fuese* un hecho, la frase sería perfectamente carente de significado, por ser aplicable a todo. Si los sueños no fuesen cualitativamente diferentes de las experiencias de vigilia, entonces *toda* experiencia de vigilia sería como un sueño; la cualidad como de sueño sería, no difícil de capturar, sino imposible de evitar [5]. Es cierto, repito, que los sueños son *narrados* en los mismos términos que las experiencias de vigilia: estos términos, después de todo, son los mejores términos que tenemos; pero sería desatinadamente erróneo concluir de esto que lo que es narrado en los dos casos es *exactamente igual*. Cuando recibimos un golpe en la cabeza decimos a veces que 'vemos las estrellas'; pero a pesar de todo, ver las estrellas cuando se recibe un golpe en la cabeza *no* es 'cualitativamente' indistinguible de ver las estrellas cuando se mira al cielo.

Además, sencillamente no es cierto decir que ver una brillante posimagen verde sobre el fondo de una pared blanca es exactamente como ver una brillante mancha verde que está efectivamente en la pared; o que ver una pared blanca a través de lentes azules es exactamente como ver una pared azul; o que ver ratas de color rosa en el *delirium tremens* es exactamente como ver realmente ratas de color rosa; o (una vez más) que ver un bastón que sufre refracción en agua es exactamene como ver un bastón torcido. En todos estos casos podemos *decir* las mismas cosas ('Se ve azul', 'Se ve torcido', etc.), pero ésta no es razón en absoluto para negar el hecho obvio de que las 'experiencias' son *diferentes*.

4. Después, bien se puede desear por lo menos preguntar por las credenciales de un curioso principio general sobre el que tanto Ayer como Price parecen basarse [6], al efecto de que, si dos cosas

[5] Esto es parte, sin duda *sólo* parte, del absurdo que hay en jugar como Descartes con la noción de que la totalidad de nuestra experiencia pudiera ser un sueño.

[6] Ayer, de hecho, expresa escrúpulos más tarde; véase p. 12.

Digitalizado @caracoltigre

no son 'genéricamente las mismas', las mismas 'en naturaleza', entonces no pueden ser parecidas, o incluso casi muy parecidas. Si fuese cierto, como Ayer dice, que de vez en cuando percibimos cosas de dos géneros diferentes, entonces 'debiéramos esperar' que fuesen cualitativamente diferentes. ¿Pero por qué demonios debiéramos hacerlo? —particularmente si, como él sugiere que sería el caso, nunca encontraríamos de hecho que tal cosa es verdadera. No es en absoluto fácil discutir este punto sensatamente a causa del absurdo inicial de las hipótesis de que percibimos precisamente *dos* géneros de cosas. Pero si, por ejemplo, yo nunca hubiese visto un espejo, pero se me dijese: *a)* que en los espejos se ven reflejos de cosas, y *b)* que los reflejos de cosas no son 'genéricamente los mismos' que las cosas, ¿hay razón alguna por la que debiera al instante *esperar* que haya alguna enorme diferencia 'cualitativa' entre ver cosas y ver sus reflejos? Patentemente no; si yo fuera prudente, debiera simplemente aguardar y ver cómo es ver reflejos. Si me dice que un limón es genéricamente diferente de una pastilla de jabón, ¿'espero' que ninguna pastilla de jabón pueda parecer justamente como un limón? ¿Por qué?

(Vale la pena advertir que Price ayuda a avanzar el argumento en este punto mediante un audaz golpe de retórica: ¿cómo *podrían* dos entidades ser 'cualitativamente indistinguibles', pregunta, si la una es un 'constituyente real de un objeto material', la otra *'un fugaz producto de sus procesos cerebrales'*? ¿Pero, de hecho, cómo se supone que hemos sido persuadidos de que los datos sensoriales son *siempre* fugaces productos de procesos cerebrales? ¿Se ajusta esta colorista descripción, por ejemplo, al reflejo de mi rostro en un espejo?)

5. Otro principio erróneo sobre el que el argumento parece aquí basarse es éste: que *debe* ser el caso que 'experiencias delusivas y verídicas' no son (como tales) 'cualitativamente' o 'intrínsecamente' distinguibles —pues si fuesen distinguibles nunca 'sufriríamos delusión'. Pero naturalmente esto no es así. Del hecho de que a veces 'sufro delusión', soy confundido, burlado por no distinguir A de B, no se sigue en absoluto que A y B

deban ser *indistinguibles*. Tal vez hubiese advertido la diferencia si hubiese sido más cuidadoso o atento; tal vez yo sea simplemente torpe para distinguir cosas de este tipo (e. g. cosechas); tal vez, también, nunca haya aprendido a discriminarlas, o no haya tenido mucha práctica en ello. Como Ayer observa, probablemente con razón, 'un niño que no hubiese aprendido que la refracción es un medio de distorsión creería naturalmente que el bastón estaba realmente encorvado como lo vio'; ¿pero cómo se supone que el hecho de que un niño sin instrucción probablemente no discriminaría entre *sufrir refracción* y *estar encorvado* establece el alegato de que no *hay* ninguna diferencia 'cualitativa' entre los dos casos? ¿Qué suerte de recibimiento sería de esperar que obtuviese yo de un catador de té profesional si fuera diciéndole 'Pero no puede haber diferencia alguna entre los aromas de estas dos marcas de té, pues yo regularmente no distingo entre ellas'? Además, cuando 'la rapidez de la mano engaña al ojo' no se trata de que lo que la mano está realmente haciendo sea *exactamente como* aquello que se nos hace engañosamente pensar que está haciendo, sino sencillamente que es *imposible determinar* lo que está realmente haciendo. En este caso puede que sea verdad que no podemos distinguirlo, y no meramente que no lo distinguimos; pero incluso esto no significa que los dos casos sean exactamente semejantes.

Naturalmente, no deseo negar que pueda haber casos en que 'experiencias delusivas y verídicas' sean realmente 'cualitativamente indistinguibles'; pero ciertamente sí que deseo negar: (*a*) que tales casos sean algo tan *común* como Ayer y Price parecen suponer, y (*b*) que *tiene* que haber tales casos para acomodar el indudable hecho de que a veces somos 'engañados por nuestros sentidos'. No somos, después de todo, seres cuasi-infalibles que sólo pueden ser burlados cuando es completamente imposible evitar la confusión. Pero si estamos dispuestos a admitir que puede haber, incluso que hay, *algunos* casos en que 'percepciones delusivas y verídicas' son realmente indistinguibles, ¿nos exige esta admisión arrastrar, o incluso dejar pasar, datos sensoriales? No. Pues aun cuando hiciésemos la admisión previa (que no hemos encontrado hasta el momento razón para hacer) de que en

Digitalizado @caracoltigre

los casos 'anormales' percibimos datos sensoriales, no estaríamos obligados a extender esta admisión también a los casos 'normales'. ¿Pues por qué demonios *no* habría de ocurrir que, en unos cuantos casos, percibir un tipo de cosas fuese exactamente como percibir otro?

6. Hay una ulterior dificultad muy general en aquilatar la fuerza de este argumento sobre la que (en común con los autores de nuestros textos) hemos resbalado hasta el momento. La cuestión que Ayer nos invita a considerar es si dos clases de 'percepciones', las verídicas y las delusivas, son o no son 'cualitativamente diferentes', 'intrínsecamente diferentes en género'; ¿pero cómo se supone que vamos a considerar siquiera esta cuestión, cuando no se nos ha dicho lo que *es* 'una percepción'? En particular, ¿cuántas de las circunstancias de una situación, tal como serían ordinariamente enunciadas, se supone que están incluidas en 'la percepción'? Por ejemplo, tomando el bastón en agua de nuevo: es un rasgo de este caso que parte del bastón está bajo agua, y el agua, por cierto, no es invisible; ¿es el agua, entonces, parte de 'la percepción'? Es difícil concebir fundamentos para negarlo; pero *si* lo es, seguramente que éste es un respecto perfectamente obvio en que 'la percepción' difiere de, es distinguible de, la 'percepción' que tenemos cuando miramos un bastón torcido que *no* está en el agua. Hay un sentido, quizá, en que la presencia o ausencia de agua no es la *cosa principal* en este caso; se supone que nos dirigimos primariamente a cuestiones sobre el bastón. Pero, de hecho, como ha mostrado una gran cantidad de investigación psicológica, la discriminación entre una cosa y otra depende muy frecuentemente de esos más o menos extraños concomitantes de la cosa principal, aún cuando no se tome nota conscientemente de ellos. Como afirmé, no se nos dice nada de qué es 'una percepción'; ¿pero podría una explicación defendible, si se ofreciese tal explicación, excluir completamente todas estas circunstancias acompañantes altamente significativas? Y si *fuesen* excluidas —de una manera más o menos arbitraria—, ¿cuánto interés o importancia quedaría en la afirmación de que percepciones 'delusivas' y 'verídicas' son indistinguibles? Inevitablemente.

si excluimos los respectos en que A y B difieren, podemos esperar quedarnos con los respectos en que se parecen.

Concluyo, pues, que esta parte del argumento filosófico involucra (aunque no en todo caso de modo igualmente esencial) *a)* la aceptación de una dicotomía enteramente ficticia de todas las 'percepciones' en dos grupos, las 'delusivas' y las 'verídicas' —por no decir nada de la introducción sin explicación de las 'percepciones' mismas; *b)* una exageración implícita pero grotesca de la *frecuencia* de las 'percepciones delusivas'; *c)* una ulterior exageración grotesca de la *semejanza* entre percepciones 'delusivas' y 'verídicas'; *d)* la errónea sugerencia de que *debe* haber tal semejanza, o incluso *identidad* cualitativa; *e)* la aceptación de la idea harto gratuita de que las cosas 'genéricamente diferentes' no podrían ser cualitativamente semejantes, y *f)* —que es realmente un corolario de *c)* y *a)*— el descuido gratuito de aquellos rasgos más o menos subsidiarios que frecuentemente hacen posible la discriminación de situaciones que, en otros *amplios* respectos, pueden ser más o menos parecidas. Estas parecen ser deficiencias más bien serias.

Digitalizado @caracoltigre

VI

Ayer, por cierto, no acepta el argumento de la ilusión, o el trozo sostenedor del argumento que acabamos de considerar, a simple vista y sin reservas. Los argumentos que ha expuesto, dice, necesitan ser 'evaluados', y la evaluación de los mismos es lo que seguidamente emprende [1]. Debemos considerar lo que dice.

Bueno, primero debemos advertir pesarosamente que Ayer traga sin titubeo una gran parte de lo que en el argumento es altamente objetable; acepta, de hecho, todos los desatinos realmente importantes sobre los que se basa el argumento. Por ejemplo, no se siente en absoluto incómodo con la supuesta dicotomía entre 'datos sensoriales' y 'cosas materiales' —se inclina a argumentar sobre qué *género* de dicotomía es ésta, pero que *hay* tal dicotomía no lo cuestiona; no se planta ante la introducción sin explicación de esas entidades pretendidamente ubicuas, las 'percepciones', ni ante la ulterior dicotomía de las mismas, con aparente pulcritud, en dos grupos 'verídicas' y 'delusivas'; acepta, además, sin queja el alegato de que los miembros de estos dos grupos no son 'cualitativamente distinguibles'. Su posición en cuanto a los méritos de nuestra manera de hablar ordinaria, no reformada, prefilosófica, es un tanto más equívoca; en las pp. 15-16 parece estar diciendo que realmente *estamos* envueltos en contradicciones si se hacen ciertos 'supuestos' que ciertamente (exagerando por lo bajo el caso) todos hacemos, pero, en la p. 31, parece retractarse de esto. No hay, admite allí, ninguna contradicción en nuestra práctica ordinaria de considerar 'verídicas' a algunas 'percepciones' y a otras no. Pero sea esto como fuere, él está en cualquier caso persuadido últimamente de que una 'terminología técnica de algún género' es 'deseable'.

---

[1] Ayer, *op. cit.*, pp. 11-19.

Si Ayer acepta, pues, tanto de aquello sobre lo que gira el argumento de la ilusión, ¿cuáles son exactamente las reservas que desea hacer? Bien, su punto principal —actualmente, sin duda, harto conocido— es que la cuestión planteada es *no factual sino lingüística*. Expresa, de hecho, dudas en cuanto a si el argumento funciona realmente, aun cuando se considere que trata de una cuestión de hecho; duda, en cualquier caso, el que pudiera considerárselo como estableciendo que de hecho *siempre* percibimos datos sensoriales, puesto que él no ve claro (y con razón) por qué 'percepciones de objetos de tipos diferentes' *no* debieran ser 'cualitativamente indistinguibles', o 'susceptibles de ser ordenadas en una serie continua' [2]. Pero después pregunta, '¿Prueba el argumento siquiera que hay *algún* caso de percepción en que tal creencia [a saber, que los objetos que percibimos directamente son cosas materiales] sería errónea?'

Parece bastante extraño, naturalmente, sugerir que se necesite un argumento para probar que esta creencia es errónea; ¿pues cómo de hecho podría nadie suponer que es cierto que lo que percibe es *siempre* una 'cosa material'? Sin embargo, creo que esta grieta puede ser empapelada. Creo que Ayer aquí ha caído meramente en una de las trampas que su terminología le tiende, al dar por sentado que la *única alternativa* a 'percibir datos sensoriales' es 'percibir cosas materiales'; así, en lugar del absurdo de parecer tomar en serio la idea de que *siempre* percibimos cosas materiales, podemos plausiblemente imputarle la intención más racional de plantear la cuestión de si percibimos *alguna vez* datos sensoriales. 'Nunca percibimos datos sensoriales' no es, de hecho, equivalente a e intercambiable con 'Siempre percibimos cosas materiales'; pero Ayer las trata muy claramente como intercambiables, y así podemos considerar sin peligro que la pregunta que está planteando ahora es: ¿Prueba realmente el argumento de la ilusión que, en cualesquiera situaciones absolutamente, percibamos datos sensoriales?

Su argumento siguiente sobre este punto no es en absoluto fácil de seguir, pero parece proceder así; 1) tenemos que admitir

[2] Omito de nuevo el argumento acerca de la 'dependencia causal'.

Digitalizado @caracoltigre

—al menos él parece concederlo— que a veces percibimos 'datos sensoriales que no son parte de ninguna cosa material', si, pero *sólo* si, estamos dispuestos a aceptar que 'algunas percepciones son delusivas'. (Naturalmente, todo esto es inaceptable, pero podemos dejarlo pasar por el momento.) Pero, 2) *¿tenemos* que aceptar que algunas percepciones son delusivas? Se deduce que sí, puesto que de otros modo 'tendremos que atribuirles a las cosas materiales propiedades mutuamente incompatibles tales como ser al mismo tiempo verde y amarillo, o elíptico y redondo'. Pero, 3) tales atribuciones, dice él, producen contradicciones sólo si se hacen 'ciertos supuestos', por ejemplo, que la 'forma real' de un penique sigue siendo la misma cuando cambio el punto de vista desde el que lo miro, que la temperatura del agua en un recipiente es 'realmente la misma' cuando la siento primero con una mano caliente y luego con una mano fría, o que un oasis 'no existe realmente' en un cierto lugar si nadie a excepción de un hombre perdido en el desierto y alucinado piensa que lo ve allí. Estos 'supuestos', presumiblemente Ayer concedería, parecen bastante plausibles; ¿pero, por qué, dice él ahora, no habríamos de tratar de negarlos, a pesar de todo? ¿Por qué no habríamos de decir que las cosas materiales son mucho más vivas de lo que las hemos estado suponiendo, que están constantemente ocupadas, de momento a momento, en cambiar sus formas reales, colores, temperaturas, tamaños y todo lo demás? ¿Por qué no habríamos de decir, también, que son mucho más numerosas de lo que comúnmente se piensa, que, por ejemplo, cuando le ofrezco (lo que habitualmente llamamos) *un* cigarrillo, hay realmente *dos* cosas materiales (¿dos *cigarrillos?*), uno que yo veo y ofrezco y otro que usted ve y acepta, si es lo que lo hace. 'No tengo duda alguna', dice Ayer, 'de que postulando un mayor número de cosas materiales y considerándolas más variables y evanescentes de lo que normalmente hacemos, sería posible habérselas con todos los demás casos de una manera similar.'

Pues bien, Ayer parece tener razón aquí —en realidad, parece exagerar por lo bajo el caso. Si nos permitimos este grado de *descuidada* laxitud, seguro que podremos habérnoslas

—en *cierto modo*, naturalmente— con absolutamente todo. ¿Pero no hay algo erróneo en una solución con estas directrices? Bien, debo citar aquí las palabras de Ayer mismo: '¿Cómo puede ser refutado entonces quien sostenga esta posición? La respuesta es que mientras persistamos en considerar el asunto como un asunto concerniente a una cuestión de hecho nos es imposible refutarlo. No podemos refutarlo, porque, por lo que concierne a los hechos, no hay realmente disputa entre nosotros... Donde nosotros decimos que la forma real de una moneda es inmutable, él prefiere decir que su forma está realmente sufriendo cierto proceso cíclico de cambio. Donde nosotros decimos que dos observadores están viendo la misma cosa material, él prefiere decir que están viendo cosas diferentes que tienen, sin embargo, ciertas propiedades estructurales en común... Para que haya aquí problema alguno de verdad o falsedad debe haber algún desacuerdo sobre la naturaleza de los hechos empíricos. Y en este caso no existe tal desacuerdo.' Por tanto, la cuestión a la que se propone proporcionar una respuesta el argumento de la ilusión es una cuestión puramente *lingüística*, no una cuestión de hecho: tiene que ver no con lo que es el caso, sino con cómo hemos de hablar. Con esto, Ayer concluye su 'evaluación' del argumento.

El principal comentario que quiero hacer sobre estas proposiciones bastante sorprendentes concierne en particular a la idea que Ayer parece proponer aquí, que las palabras 'real', 'realmente', 'forma real', 'color real', etc., pueden usarse perfectamente bien para significar *todo lo que usted quiera;* y también discutiré lo que dice sobre lo que significan. Pero primero quisiera indicar el hecho, altamente interesante, de que su modo de 'probar' que el asunto en su totalidad es puramente verbal, muestra de hecho que no lo considera realmente verbal en absoluto (cosa de la que estoy seguro, en cualquier caso, que es totalmente cierta) —su opinión real es que *de hecho* percibimos sólo datos sensoriales. Esto puede verse muy fácilmente. A primera vista pudiéramos sentirnos inclinados a decir que, si Ayer tuviera razón aquí, entonces absolutamente toda disputa sería puramente verbal. Pues si, cuando una persona dice lo que fuere, otra persona puede

Digitalizado @caracoltigre

simplemente 'preferir decir' algo distinto, ellos *siempre* estarán discutiendo sólo sobre palabras, sobre qué terminología es preferible. ¿Cómo podría *cualquier cosa* ser una cuestión de verdad o falsedad, si cualquiera puede siempre decir lo que guste? Pero aquí, por cierto, Ayer responde que, a veces al menos, *hay* real 'desacuerdo sobre la naturaleza de los hechos empíricos'. ¿Pero qué género de desacuerdo puede ser éste? No es, dice él (por sorprendente que pueda parecer) una cuestión de hecho la de si un penique, o cualquier otra 'cosa material', cambia o no constantemente su forma, color, tamaño, localización —aquí ciertamente *podemos* decir todo lo que gustemos. ¿Dónde encontrar entonces los 'hechos empíricos'? Y la respuesta de Ayer es bien clara: son *hechos sobre datos sensoriales*, o como él lo expresa, 'acerca de la naturaleza de las apariencias sensibles', 'los fenómenos'; ahí es donde encontramos realmente 'la evidencia empírica'. No hay en su opinión —su opinión *real*— otros 'hechos empíricos' en absoluto. *El* hecho crudo es que hay datos sensoriales; estas entidades existen realmente y son lo que son; de qué otras entidades podamos gustar *hablar como si* existieran es una pura cuestión de conveniencia verbal, pero 'los hechos a los que estas expresiones pretenden referirse' siempre serán los mismos, hechos acerca de datos sensoriales.

Se torna así claro, tal vez no muy sorprendentemente, que la aparente sofisticación de la doctrina 'lingüística' de Ayer se basa de plano sobre la vieja ontología berkeleyana y kantiana de lo 'múltiple sensible'. Desde el comienzo parece que ha sido en realidad completamente convencido por los propios argumentos que se propone 'evaluar' con tanto distanciamiento. Y poca duda puede haber de que esto se debe en buena medida a su aceptación al por mayor de la manera tradicional, consagrada por el tiempo y desastrosa de exponerlos [3].

Es un hecho curioso y en ciertos aspectos un tanto melancó-

[3] ¿O puede haberla? Se podría adoptar también la opinión más caritativa, en ciertos aspectos, de que su desconsiderado tratamiento del argumento de la ilusión se debe al hecho de que ya está convencido *sobre otras bases* de lo que se propone probar. Sospecho que hay una buena parte de razón en esto, y volveremos sobre ello después.

lico que las posiciones relativas de Price y Ayer en este asunto resulten ser exactamente las *mismas* que las posiciones relativas de Locke y Berkeley, o Hume y Kant. En opinión de Locke hay 'ideas' y también objetos externos, en la de Hume 'impresiones' y también objetos externos, en opinión de Price 'datos sensoriales' y también 'ocupantes físicos'; en la doctrina de Berkeley hay *sólo* ideas, en la de Kant sólo *Vorstellungen* (las cosas-en-sí no son estrictamente relevantes aquí), en la doctrina de Ayer hay *sólo* datos sensoriales —pero Berkeley, Kant y Ayer concuerdan todos después en que podemos *hablar como si* hubiese cuerpos, objetos, cosas materiales. Ciertamente, Berkeley y Kant no son tan liberales como Ayer, no sugieren que, siempre que, marchemos al paso con lo múltiple sensible, podamos hablar exactamente como gustemos; pero sobre este asunto, si tuviera que tomar postura, creo que la tomaría con ellos.

Digitalizado @caracoltigre

VII

Pero ahora, impulsado en buena medida por las apariciones frecuentes y sin examen de 'real', 'realmente', 'forma real', etc., en los argumentos que acabamos de considerar, quiero echar un vistazo más de cerca a la palabrita 'real'. Me propongo, si quieren, discutir la Naturaleza de la Realidad —un tópico genuinamente importante, aunque en general no me gusta mucho hacer esta proclama.

Hay dos cosas, ante todo, que es inmensamente importante entender aquí.

1. 'Real' es una palabra absolutamente *normal*, sin nada novedoso o técnico o altamente especializado en ella. Es decir, está ya firmemente establecida y es muy frecuentemente usada en el lenguaje ordinario que todos usamos cada día. Así pues, *en este sentido* es una palabra que tiene un significado fijado, y por tanto no se puede tontear en torno a ella con *ad lib* más de lo que se puede con cualquier otra palabra que esté firmemente establecida. Los filósofos a menudo parecen pensar que pueden sin más 'asignarle' cualquier significado que sea a cualquier palabra; y en un sentido absolutamente trivial, sin duda que pueden (como Humpty-Dumpty). Por cierto, hay algunas expresiones, 'cosa material' por ejemplo, que sólo los filósofos usan, y en tales casos pueden, con razón, hacer lo que quieran; pero la mayoría de las palabras se usan *de hecho* ya de una manera particular, y este hecho no puede ser pasado por alto sin más (por ejemplo, algunos significados que les han sido asignados a 'conocer' y 'cierto' han hecho que parezca violento el que usemos estos términos como efectivamente lo hacemos; pero lo que esto muestra es que los significados asignados por algunos filósofos son *incorrectos*). Ciertamente, cuando hemos descubierto cómo se usa de hecho una palabra, ése no puede ser el final de la cuestión; no hay

ciertamente razón alguna por la que, en general, las cosas deban dejarse exactamente como las encontramos; podemos desear arreglar la situación un poco, revisar el mapa aquí y allá, trazar las fronteras y distinciones de manera un tanto diferente. Pero con todo es aconsejable tener siempre en mente: *a*) que las distinciones incorporadas en nuestro vasto y, en su mayor parte, relativamente antiguo *stock* de palabras ordinarias no son ni pocas ni siempre muy obvias, y casi nunca son arbitrarias; *b*) que en cualquier caso, antes de permitirnos cualquier entrometimiento por nuestra cuenta, necesitamos hallar qué es aquello con lo que hemos de vérnoslas; y *c*) que el entrometerse con las palabras en lo que suponemos que es una pequeña esquina del campo siempre es *susceptible* de tener repercusiones imprevistas en el territorio adyacente. El entrometimiento, de hecho, no es tan fácil como frecuentemente se supone, no se justifica ni se necesita tan frecuentemente como frecuentemente se supone, y frecuentemente se piensa que es necesario sólo porque se ha desfigurado lo que ya poseíamos. Y debemos siempre guardarnos particularmente del hábito filosófico de desechar algunos de (si no todos) los usos ordinarios de una palabra como 'no importantes', un hábito que hace prácticamente inevitable la distorsión. Por ejemplo, si vamos a hablar de 'real', no debemos desechar como despreciables expresiones humildes pero familiares tales como 'crema no real'; esto puede salvarnos de decir, por ejemplo, o parecer decir que lo que no es crema real debe ser un fugaz producto de nuestros procesos cerebrales.

2. El otro punto que es inmensamente importante captar es que 'real' *no* es una palabra normal en absoluto, sino altamente excepcional; excepcional en el respecto de que, a diferencia de 'amarillo' o 'caballo' o 'paseo', no tiene un *significado* único, especificable, siempre-el-mismo. (Incluso Aristóteles se dio cuenta de esta idea.) *Tampoco* tiene un gran número de significados diferentes —no es *ambigua*, ni siquiera 'sistemáticamente'. Ahora bien, las palabras de esta clase han sido responsables de una buena dosis de perplejidad. Consideremos las expresiones 'pelota de cricket', 'bate de cricket', 'pabellón de cricket', 'tiempo

Digitalizado @caracoltigre

de cricket'. Si alguien no supiese nada de cricket y estuviese obsesionado con el uso de palabras normales tales como 'amarillo', podría escudriñar la pelota, el bate, el edificio, el tiempo, tratando de detectar la 'cualidad común' que (supone él) les atribuye a estas cosas el término 'cricket'. Pero ninguna cualidad así le es visible; y así tal vez concluya que 'cricket' debe designar una cualidad *no-natural*, una cualidad detectable no de ningún modo ordinario, sino por *intuición*. Si esta historia les parece demasiado absurda, recuerden lo que los filósofos han dicho de la palabra 'bueno'; y piensen que muchos filósofos, no logrando detectar ninguna cualidad ordinaria común a los patos reales, a la crema real y al progreso real, han decidido que la Realidad debe ser un concepto *a priori* aprehendido por la sola razón.

Comencemos, pues, por una sinopsis preliminar, sin duda un tanto accidental, de algunas de las complejidades del uso de 'real'. Consideremos, por ejemplo, un caso que a primera vista se podría pensar que era bastante claro —el caso del 'color real'—. ¿Qué se entiende por el color 'real' de una cosa? Bien, puede que se diga con cierta confianza, esto es bastante fácil: el color *real* de la cosa es el color que presenta a un observador normal en condiciones de iluminación normal o standard; y para hallar cuál es el color real de una cosa sólo necesitamos ser normales y observarla en esas condiciones.

Pero supongamos *a*) que les comento acerca de una tercera persona, 'Ese no es el color real de su cabello'. ¿Quiero decir con esto que, si la observasen en condiciones de iluminación standard, hallarían que su cabello no presenta ese color? Obviamente no —las condiciones de iluminación pueden ser ya standard—. Quiero decir, naturalmente, que su cabello ha sido *teñido*, y la iluminación normal no interviene en absoluto. O supongamos que están mirando un ovillo de lana en una tienda y yo digo: 'Ese no es su color real'. Aquí *puede* que quiera decir que no presentará ese color bajo luz ordinaria; pero *puede* que quiera decir que la lana no es de ese color antes de ser teñida. Como sucede tan frecuentemente, ustedes no pueden determinar lo que quiero decir sólo por las palabras que uso; introduce una diferencia, por ejem-

plo, el que la cosa en cuestión sea o no de un tipo que *corrientemente* se tiñe.

Supongamos *b*) que hay una especie de pez que tiene aspecto intensamente polícromo, ligeramente brillante quizá, a una profundidad de mil pies. Yo les pregunto cuál es su color real. Entonces ustedes capturan un ejemplar y lo depositan en cubierta, asegurando que la condición de la luz sea más o menos normal, y hallan que presenta una especie turbia de blanco grisáceo. Bien, ¿es *ése* su color real? En cualquier caso, está bastante claro que no tenemos por qué afirmarlo. De hecho, ¿hay alguna respuesta correcta en tal caso?

Comparemos: '¿Cuál es el sabor real de la sacarina?' Disolvemos una tableta en una taza de té y hallamos que endulza el sabor del té; y luego tomamos una tableta pura y hallamos que sabe amarga. ¿Es *realmente* amarga o *realmente* dulce?

c) ¿Cuál es el color real del cielo? ¿Del sol? ¿De la luna? ¿De un camaleón? Decimos que el sol al atardecer tiene a veces aspecto rojo —bien, ¿de qué color es *realmente?* (¿Cuáles son las 'condiciones de iluminación standard' para el sol?)

d) Consideremos una pintura *pointilliste* de un prado, pongamos por caso; si el efecto general es de verde, la pintura puede componerse de puntos predominantemente azules y amarillos. ¿Cuál es el color real de la pintura?

e) ¿Cuál es el color real de una posimagen? La dificultad en este caso es que no tenemos idea de lo que pudiera ser una alternativa a su 'color real'. ¿Su color aparente, el color que presenta, el color del que parece ser? —pero estas frases no tienen aplicación aquí. (Podrían preguntarme: '¿De qué color es realmente?', si sospechasen que he mentido al decirles su color. Pero, '¿de qué color es realmente?' no es en absoluto lo mismo que '¿cuál es su color real?')

O consideremos 'forma real' por un momento. Esta noción surgió, si recuerdan, con aspecto totalmente aproblemático, cuando estábamos considerando la moneda de la que se decía que 'se ve elíptica' desde algunos puntos de vista; insistíamos en que tenía una forma real que permanecía inmutable. Pero las monedas son de hecho casos más bien especiales. Por un lado, sus contor-

Digitalizado @caracoltigre

nos son bien definidos y sumamente estables, y por otro, tienen una forma *conocida* y *denominable*. Pero hay cantidad de cosas de las que esto no es cierto. ¿Cuál es la forma real de una nube? Y si se objetase, como me atrevería a decir que podría objetarse, que una nube no es una 'cosa material' y, por tanto, no es el género de cosa que tiene que tener una forma real, consideremos este caso: ¿cuál es la forma real de un gato? ¿Cambia su forma real siempre que se mueve? Si no, ¿en qué postura se pone de manifiesto su forma real? Más aún, ¿es su forma real susceptible de ser totalmente bosquejada con un trazo liso, o debe ser bastante finamente dentado para dar cuenta de cada pelo? Es bien obvio que no hay *ninguna* respuesta a estas preguntas —ninguna regla según la cual, ningún procedimiento por el cual hayan de determinarse las respuestas—. Naturalmente, hay multitud de formas de las que no es el gato definidamente —cilíndrica, por ejemplo—. Pero sólo un hombre desesperado jugaría con la idea de averiguar la forma real del gato 'por eliminación'.

Contrastemos esto con casos en que *sí* sabemos cómo proceder: '¿Son estos diamantes reales?', 'Es éste un pato real?'. Artículos de joyería que se asemejan más o menos a diamantes pueden no ser diamantes reales, porque son de imitación o de vidrio; éste puede no ser un pato real, porque es un reclamo, o un pato de juguete, o una especie de ganso que se asemeja mucho a un pato, o porque estoy teniendo una alucinación. Todos éstos son, por cierto, casos totalmente diferentes. Y adviértase en particular *a*) que, en la mayoría de ellos, 'la observación por un observador normal en condiciones standard' es completamente irrelevante; *b*) que algo que no es un pato real no es un pato *no-existente*, o realmente un algo no-existente; y *c*) que algo existente, e. g. un juguete, puede perfectamente bien no ser real, e. g. no ser un pato real [1].

---

[1] 'Existe', por cierto, es extremamente engañosa. La palabra es un verbo, pero no describe algo que las cosas hacen todo el tiempo, como respirar, sólo que más inquietamente —estar al ralentí, por así decirlo, en una suerte de manera metafísica. Es demasiado fácil entonces comenzar a preguntarse qué *es* existir. Los griegos estaban en peor circunstancia que lo estamos nosotros en esta región del discurso —para nuestras diferentes expresiones 'ser', 'existir' y "real' ellos se las

Quizá por el momento hayamos dicho bastante para establecer que hay más en el uso de 'real' de lo que encuentra un vistazo por encima; tiene muchos y diversos usos en muchos contextos diversos. Entonces, debemos luego tratar de ordenar un poco las cosas; y mencionaré ahora bajo cuatro encabezamientos lo que podríamos denominar los rasgos sobresalientes del uso de 'real' —aunque no *todos* estos rasgos son igualmente conspicuos en todos sus usos.

1. Primero, 'real' es una palabra que podemos llamar *hambrienta de substantivo*. Consideremos:

'Estos diamantes son reales'
'Estos son diamantes reales'.

Este par de oraciones se parece, en un obvio respecto gramatical, a este otro par:

'Estos diamantes son rosa';
'Estos son diamantes rosa'.

Pero mientras que podemos decir *simplemente* de algo 'Esto es rosa', no podemos decir *simplemente* de algo 'Esto es real'. Y no es muy difícil ver por qué. Podemos perfectamente bien decir de algo que es rosa sin saber, sin referencia alguna de, qué *es*. Pero no así con 'real'. Pues uno y el mismo objeto puede ser a la vez un *x* real y no un *y* real; un objeto que tiene más bien el aspecto de un pato puede ser un pato reclamo real (no precisamente un juguete) pero no un pato real. Cuando no es un pato real sino una alucinación, puede aún ser una alucinación real —en cuanto opuesta, por ejemplo, a un pasajero destello de una imaginación vívida—. Esto es, debemos tener una respuesta a la pregunta '¿Un real *qué*?', para que la pregunta '¿Real o no?' tenga un sentido definido, logre algún soporte. Y quizá debiéramos también mencionar aquí otro punto —que la pregunta '¿Real o no?' no

---

arreglaban con la única palabra εἶναι. Nosotros no tenemos su excusa para caer en confusión sobre este tópico admitidamente confuso.

Digitalizado @caracoltigre

siempre procede, no siempre puede ser planteada. *Planteamos* esta pregunta sólo cuando, para decirlo un tanto toscamente, nos asalta la sospecha— de alguna u otra forma las cosas pueden no ser lo que parecen; y *podemos* plantear esta pregunta sólo si *hay* una forma, o formas, en que las cosas pueden no ser lo que parecen. ¿Qué alternativa hay a ser una posimagen 'real'?

'Real' no es, por cierto, la única palabra hambrienta de substantivo que tenemos. Otros ejemplos, quizá mejor conocidos, son 'el mismo' y 'un'. El mismo *equipo* puede no ser la misma *colección de jugadores;* un cuerpo de tropas puede ser una *compañía* y también tres *batallones*. ¿Luego, qué hay de 'bueno'? Tenemos aquí una variedad de huecos pidiendo a gritos substantivos —'¿Un buen *qué*?', 'Bueno *para* qué?'— un buen libro, quizá, pero no una buena novela; bueno para podar rosales, pero no bueno para reparar coches [2].

2. Después, 'real' es lo que podemos llamar una *palabra de pantalones*. Usualmente se piensa, y me atrevo a decir que usualmente se piensa acertadamente, que lo que se podría llamar el uso afirmativo de un término es básico —que para entender '*x*' necesitamos conocer lo que es ser *x*, o ser un *x*, y que conocerlo nos informa de lo que es *no* ser *x*, no ser un *x*. Pero con 'real' (como advertimos brevemente antes) es el uso *negativo* el que lleva los pantalones. Esto es, se atribuye un sentido definido a la aserción de que algo es real, un tal y cual real, sólo a la luz de un modo específico en que podría ser, o podría haber sido, *no* real. 'Un pato real' difiere del simple 'un pato' sólo en que se usa para excluir varios modos de no ser un pato real —sino una imitación, un juguete, un cuadro, un reclamo, etc.; y además no sé cómo tomar *exactamente* la aserción de que es un pato real a no ser que sepa qué se propone *exactamente* excluir el hablante en la ocasión particular. Es por esto, naturalmente, por lo que el intento de hallar una característica común a todas las cosas que son o po-

[2] En griego, el caso de σοφὸς es de cierta importancia; Aristóteles parece verse en dificultades al tratar de usar σοφία 'absolutamente', por así decirlo, sin especificación del campo en que la σοφία se ejercita y muestra. Compárese también lo que dice sobre δεινότης.

drían ser llamadas 'reales' está condenado al fracaso; la función de 'real' no es contribuir positivamente a la caracterización de nada, sino excluir posibles modos de ser *no* real— y estos modos son numerosos para géneros particulares de cosas y susceptibles de ser totalmente diferentes para cosas de géneros diferentes. Es esta identidad de la función general combinada con una inmensa diversidad de aplicaciones específicas la que le da a la palabra 'real' el a primera vista desconcertante rasgo de no tener ni un único 'significado' ni tampoco ambigüedad, una serie de significados diferentes.

3. En tercer lugar, 'real' es (como 'bueno') una *palabra dimensional*. Quiero decir con esto que es el término más general y exhaustivo dentro de todo un grupo de términos del mismo género, términos que cumplen la misma función. Otros miembros de este grupo, por el lado afirmativo, son, por ejemplo, 'apropiado', 'genuino', 'vivo', 'verdadero', 'auténtico', 'natural'; y por el lado negativo, 'artificial', 'falsificado', 'falso', 'espúreo', 'sucedáneo', 'imitación', 'sintético', 'juguete'; y substantivos tales como 'sueño', 'ilusión', 'espejismo', 'alucinación' pertenecen también a este grupo [3]. Vale la pena advertir aquí que, como es bien natural, los términos *menos* generales por el lado afirmativo tienen el mérito, en muchos casos, de sugerir más o menos definidamente qué es lo que se excluye; esto es, tienden a emparejarse con términos particulares por el lado negativo y así, por así decirlo, a restringir el ámbito de posibilidades. Si digo que deseo que la universidad tenga un teatro apropiado, esto sugiere que tiene en la actualidad un *sucedáneo* de teatro; las pinturas son genuinas por oposición a *falsificadas*, la seda es natural por oposición a *artificial*, las municiones son vivas por oposición a las de *imitación*, etc. Naturalmente, en la práctica obtenemos a menudo una clave de lo que está en cuestión a partir del substantivo del caso, puesto que frecuentemente tenemos una idea antecedente bien

[3] Naturalmente, no todos los usos de todas estas palabras son del género que estamos considerando aquí, aunque sería prudente no suponer tampoco que cualquiera de sus usos es *completamente* diferente, *completamente* inconexo.

Digitalizado @caracoltigre

fundada de en qué respectos podría (y no podría) ser 'no real' el género de cosa mencionado. Por ejemplo, si usted me pregunta '¿Es esta seda real?' yo tenderé a añadir 'por oposición a artificial', puesto que ya sé que la seda es el género de cosa que se puede imitar muy bien con un producto artificial. La noción de que sea seda *de juguete*, por ejemplo, no se me ocurrirá [4].

Surge aquí un gran número de cuestiones —en las que no entraré— concernientes tanto a la composición de estas familias de palabras— 'realidad' y palabras —'irrealidad', como también a las distinciones a trazar entre sus miembros individuales. ¿Por qué, por ejemplo, ser un cuchillo de mesa *apropiado* es un modo de ser un cuchillo de mesa real, mientras que ser crema *pura* parece no ser un modo de ser crema *real*? ¿Es justamente que la crema adulterada es aún, después de todo, *crema*? ¿Y por qué la dentadura falsa se llama 'falsa' en vez de, pongamos por caso, 'artificial'? ¿Por qué los miembros artificiales se llaman así, con *preferencia* a 'falsos'? ¿Es que la dentadura falsa, además de hacer una tarea muy parecida a la de la dentadura real, se parece, y se pretende que se parezca, *engañosamente* a la dentadura real? Mientras que, tal vez, se pretende que un miembro artificial haga la misma tarea, pero ni se intenta, ni es probable, que *pase por* un miembro real.

Otra palabra dimensional filosóficamente notoria, que ya ha sido mencionada en otra conexión como comparable de cerca con 'real', es 'bueno'. 'Bueno' es la más general de una lista muy larga y diversa de palabras más específicas, que comparten con ella la función general de expresar recomendación, pero difieren entre sí en su aptitud para, e implicaciones en, contextos particulares. Es un punto curioso, del que hicieron mucho uso los filósofos idealistas en cierta época, que la propia 'real', en ciertos usos, puede pertenecer a esta familia. ¡Ahora bien éste es un cuchillo de mesa

---

[4] ¿*Por qué no*? Porque la seda no puede ser 'de juguete'. Sí, ¿pero, por qué no? ¿Es que un juguete es, estrictamente hablando, algo muy pequeño y especialmente hecho o diseñado para ser manipulado jugando? El agua que hay en las botellas de cerveza de *juguete no* es cerveza de juguete, *sino pretendida* cerveza. ¿Podría un reloj de juguete tener efectivamente maquinaria de relojería dentro y dar la hora correctamente? ¿O eso sería un reloj de *miniatura*?

real!' puede ser un modo de decir que éste es un buen cuchillo de mesa [5]. Y a veces se dice de un mal poema, por ejemplo, que no es realmente un poema en absoluto; debe alcanzarse un cierto standard, por así decirlo, incluso para *merecer el nombre*.

4. Finalmente, 'real' también pertenece a una amplia e importante familia de palabras que podemos llamar *palabras ajustadoras* —esto es, palabras con cuyo uso otras palabras son ajustadas para satisfacer las innumerables e imprevisibles demandas que el mundo plantea al lenguaje. La posición, considerablemente simplificada sin duda, es que en un momento dado nuestro lenguaje contiene palabras que nos capacitan (más o menos) para decir lo que queremos decir en la mayoría de las situaciones que (pensamos nosotros) son susceptibles de presentarse. Pero los vocabularios son finitos; y la variedad de situaciones posibles con las que nos podemos enfrentar no es ni finita ni precisamente previsible. Así que es prácticamente necesario que surjan a veces situaciones para arreglárselas con las cuales nuestro vocabulario ya no es adecuado de ningún modo considerable y directo. Tenemos la palabra 'cerdo', por ejemplo, y una idea bastante clara de qué animales, entre los que encontramos comúnmente, han de ser y no han de ser llamados así. Pero un día nos topamos con un nuevo género de animal que tiene el aspecto y se comporta muy parecidamente a como lo hacen los cerdos, pero no *totalmente* como los cerdos; es de algún modo diferente. Bien, podríamos simplemente guardar silencio, no sabiendo qué decir; no queremos decir positivamente que *es* cerdo, o que *no* lo es. O podríamos, si por ejemplo esperásemos desear referirnos a estas nuevas criaturas bastante a menudo, inventar una palabra totalmente nueva para ellas. Pero lo que podríamos hacer, y probablemente haríamos ante todo, es decir 'Es *como* un cerdo'. ('Como' es *la* gran palabra ajustadora, o, dicho de otra manera, el principal recurso de flexibilidad con cuya ayuda, a pesar del alcance limitado de nuestro vocabulario, podemos siempre evitar quedarnos completamente

[5] Coloquialmente, al menos, se encuentra también la recíproca: 'Le di una buena paliza' - 'una paliza real' - 'una paliza propiamente dicha'.

Digitalizado @caracoltigre

sin habla.) Y luego, habiendo dicho de este animal que es *como* un cerdo, podemos proceder a comentar, 'Pero no es un cerdo *real*' —o más específicamente, y usando un término caro a los naturalistas— 'no un *verdadero* cerdo'. Si concebimos las palabras como flechas disparadas hacia el mundo, la función de estas palabras ajustadoras es librarnos de la incapacidad de poder disparar solamente de frente, en línea recta; con su uso ocasional, palabras tales como 'cerdo' pueden ser, por así decirlo, puestas en conexión con blancos colocados ligeramente fuera de la simple línea recta sobre la cual se les apunta ordinariamente. Y de este modo ganamos, además de flexibilidad, precisión; pues si puedo decir, 'No un cerdo real, pero como un cerdo', no tengo que entrometerme con el significado de 'cerdo'.

¿Pero, podría preguntarse, *tenemos* que tener 'como' para servir a este propósito? Tenemos, después de todo, otros recursos de flexibilidad. Por ejemplo, podría decir que los animales de esta nueva especie son 'porcinos'; podría quizá llamarlos 'cuasicerdos', o describirlos (al estilo de los vendedores de vinos peculiares) como creaturas 'tipo cerdo'. Pero estos recursos, a su modo sin duda excelentes, no pueden considerarse sustitutos de 'como', por esta razón: nos equipan simplemente de nuevas expresiones que están al mismo nivel que, que funcionan del mismo modo que, la propia palabra 'cerdo'; y así, aunque quizá puedan ayudarnos a escapar de nuestra dificultad inmediata, ellos mismos pueden embarrancarnos en exactamente el mismo *género* de dificultad en cualquier momento. Tenemos esta clase de vino, no oporto real sino una aproximación tolerablemente cercana al oporto, y lo llamamos 'tipo oporto'. Pero luego alguien produce una nueva clase de vino, no oporto exactamente, pero tampoco totalmente el mismo que el que llamamos ahora 'tipo oporto'. ¿Así que qué hemos de decir? ¿Es tipo tipo-oporto? Sería tedioso tener que decirlo, y además no tendría claramente ningún futuro. Pero tal como son las cosas podemos decir que es *como* vino tipo oporto (y por lo que a esto respecta también como oporto); y al hablar así no nos cargamos de una *palabra nueva* cuya aplicación puede mostrarse problemática si los vinateros nos largan todavía otra sorpresa. La palabra 'como' nos equipa *gene-*

ralmente para manejar lo imprevisto de una manera en que nuevas palabras inventadas *ad hoc* no hacen y no pueden hacer.

(¿Por qué entonces necesitamos 'real' como palabra ajustadora junto con 'como'? ¿Por qué exactamente deseamos a veces decir: 'Es como un cerdo' y otras veces: 'No es un cerdo real'? Responder apropiadamente a estas preguntas sería dar un gran paso hacia la clarificación real del uso, del 'significado', de 'real'[6].)

Debería estar bien claro, pues, que no se pueden establecer *en general* criterios para distinguir lo real de lo no real. Cómo haya de hacerse esto dependerá de *aquello* con respecto a lo cual surge el problema en casos particulares. Además, incluso para géneros particulares de cosas, puede haber muchos modos diferentes en que puede hacerse la distinción (no hay sólo *un* modo de 'no ser un cerdo real') —esto depende del número y variedad de las sorpresas y dilemas que la naturaleza y nuestros congéneres pueden largarnos, y de las sorpresas y dilemas con los que nos hayamos enfrentado hasta el momento. Y naturalmente, si *nunca* hay dilema o sorpresa alguna, la cuestión simplemente no surge; si sencillamente nunca hubiésemos tenido ocasión de distinguir algo como siendo de algún modo como un cerdo pero no un cerdo *real*, entonces las palabras 'cerdo real' no tendrían ninguna aplicación —como quizá las palabras 'posimagen real' no tengan ninguna aplicación.

Una vez más, los criterios que empleamos en un momento dado no pueden considerarse *finales*, no susceptibles de cambio. Supongamos que un día una criatura del tipo que ahora llamamos un gato rompe a hablar. Bueno, supongo que decimos para empezar: 'Este gato puede hablar.' Pero luego otros gatos, no todos, rompen a hablar también; ahora tenemos que decir que algunos gatos hablan, distinguimos entre gatos parlantes y no parlantes. Pero además podemos, si hablar se vuelve prevalente y la distinción entre hablar y no hablar nos parece ser realmente impor-

---

[6] Incidentalmente, nada se gana en absoluto diciendo que 'real' es una palabra *normativa* y dejándolo en esto, pues 'normativa' es demasiado general y vaga. ¿Exactamente cómo, de qué modo, es 'real' normativa? No, presumiblemente, en exactamente el mismo modo en que lo es 'bueno'. Y son las diferencias las que importan.

Digitalizado @caracoltigre

tante, llegar a insistir en que un gato *real* es una criatura que puede hablar. Y esto nos dará un nuevo caso de 'no ser un gato real', i.e., ser una creatura exactamente como un gato excepto en que no habla.

Naturalmente —esto quizá puede que parezca escasamente digno de decir, pero en filosofía parece que necesita ser dicho—, hacemos una distinción entre 'un *x* real' y 'no un *x* real' sólo si hay un modo de averiguar la diferencia entre lo que es un *x* real y lo que no lo es. Una distinción que no somos, de hecho, capaces de trazar no es —para decirlo cortésmente— digna de hacerse.

VIII

Volvamos ahora a Ayer. Ya hemos formulado una protesta contra su aparente creencia en que 'real' es una palabra que puede usarse como uno quiera, que aunque algunos digan que la forma de un edificio permanece la misma cuando se le ve desde diferentes posiciones, se puede perfectamente bien 'preferir decir' que su forma real cambia constantemente. Pero ahora deseo considerar la última sección de su libro, titulada 'Apariencia y Realidad' [1], en la cual se compromete a dar una explicación de la distinción tal como ordinariamente la hacemos. Considera esto, supongo, como una descripción de nuestras 'preferencias'.

Ayer comienza haciendo una distinción entre 'percepciones' que son 'cualitativamente delusivas' y 'existencialmente delusivas'. En el primer caso encontramos que 'los datos sensoriales dotan a las cosas materiales de cualidades que no poseen realmente', en el segundo, que 'las cosas materiales que ellos parecen presentarnos no existen en absoluto'. Sin embargo, esta distinción es, como mínimo, poco clara. La expresión 'existencialmente delusiva' evoca, de modo bastante natural, casos en los que uno *sufre* efectivamente *una delusión*, en los que, por ejemplo, uno piensa que ve un oasis, pero el oasis 'no existe en absoluto'; y evidentemente es esta clase de caso la que Ayer tiene en mente. La frase 'cualitativamente delusiva', por otro lado, está evidentemente pensada para aplicar a casos donde algún objeto está ciertamente ante nosotros, no hay ninguna duda sobre esto, pero una de sus 'cualidades' despierta sospechas —se ve, por ejemplo, azul, pero, ¿es *realmente* azul?—. Ahora bien, parece implicarse que estos dos tipos de casos agotan el campo. Pero, ¿lo agotan? Supongamos que veo un reclamo de pato y lo tomo por un pato real; ¿en cuál de los modos de Ayer puede

[1] Ayer, *op. cit.*, pp. 263-74.

Digitalizado @caracoltigre

decirse que mi 'percepción' es 'delusiva'? Bien, no está precisamente claro. Podría sostenerse que es 'cualitativamente' delusiva, ya que dota a la cosa material de 'cualidades que no posee realmente'; por ejemplo, supongo erróneamente que el objeto que veo podría graznar. Pero también podría decirse que es 'existencialmente' delusiva, puesto que la cosa material que parece presentar no existe; pienso que hay un pato real delante de mí, pero, de hecho, no lo hay. Así la distinción inicial de Ayer nos pone en presencia de falsas alternativas; sugiere que tenemos precisamente dos casos a considerar, en uno de los cuales la única cuestión es si la cosa que percibimos tiene realmente la 'cualidad' que parece tener, y en el otro, la única cuestión es si la cosa que parecemos percibir existe realmente. Pero en el caso del pato reclamo, esto se derrumba inmediatamente; y existen multitud de otros casos semejantes. Parece como si Ayer, al intentar hacer esta distinción inicial, hubiese quedado congelado por la clase de caso verdaderamente 'delusiva', en la que pienso que veo algo donde realmente no hay *nada*, y hubiese pasado por alto simplemente el caso mucho más común en el que pienso que veo algo donde realmente hay algo *diferente*. Como resultado de esto, una extensa parte, y probablemente la parte más extensa, del territorio dentro del cual trazamos distinciones entre 'apariencia y realidad' se omite completamente de su discusión. Discute (muy brevemente por cierto) el caso en el que algo existe o podría considerarse que existe cuando realmente no existe en absoluto; discute con más amplitud el caso en el que algo tiene o podría suponerse que tiene una característica que realmente no tiene; pero simplemente no menciona los muy numerosos y muy variados casos en los que algo es o podría considerarse que *es* lo que no es realmente —como, por ejemplo, los diamantes de bisutería pueden ser tomados por diamantes reales—. La distinción entre delusión 'cualitativa' y 'existencial' no se aplica propiamente a estos casos, pero entonces esto es *precisamente* lo erróneo de la distinción. Divide el tema de una manera que deja fuera una buena porción de él [2].

[2] Podría añadirse que una buena parte queda arbitrariamente excluida por la

Sin embargo, Ayer considera como su empresa central 'proporcionar una explicación del uso de la palabra «real» tal como se aplica a las características de cosas materiales'. La distinción presente entre ser 'delusivo' y ser 'verídico', dice, no depende de una diferencia en las cualidades intrínsecas de los 'datos sensoriales', puesto que un dato sensorial elíptico podría, después de todo, 'presentar' tanto algo realmente elíptico como algo realmente redondo; así la distinción 'debe depender de una diferencia en sus relaciones', a saber, sus relaciones con otros datos sensoriales.

Podría intentarse, dice Ayer, identificar un dato sensorial como 'un portador del carácter real de la cosa material relevante', diciendo que tal dato sensorial es lo que aparece 'en lo que se considera convencionalmente que son condiciones preferenciales'. Sin embargo, se opone a esto por dos motivos: primero, que esas condiciones preferenciales no son las mismas para cada género de cosa material' [3], y segundo, que es seguramente necesario explicar *por qué* ciertas condiciones deberían ser seleccionadas como 'preferenciales'. En este punto, Ayer da y elabora esta explicación. 'Los datos sensoriales privilegiados', dice, esto es, aquellos que presentan las 'cualidades reales' de las cosas materiales, 'se revelan como los miembros más fiables de los grupos a los que pertenecen, en el sentido de que tienen el mayor valor como fuentes de predicción'. Añade además como características meritorias lo que él llama 'constancia sensible' y mensurabilidad; pero aquí también es realmente el *valor predictivo*, piensa él, lo que determina la adscripción de realidad. Por ejemplo, si estoy *muy* cerca de un objeto o *muy* lejos de él, estoy en muy mala situación para predecir 'qué aspecto tendrá' desde otros puntos de vista, mientras que si lo veo a una distancia moderada, puedo ser capaz de decir completamente bien 'qué aspecto tendrá' desde más cerca o desde más lejos. (No está completamente claro qué caracterís-

---

restricción que hace el propio Ayer de su discusión a cuestiones sobre 'cosas materiales' —a no ser que, cosa que pongo en duda, pueda clasificar como *cosas* materiales elementos tales como seda, vidrio, oro, crema, etc.—. Y no podría plantear la cuestión: '¿Es este un arco iris real?'

[3] Es interesante que Ayer sienta que esto es una *objeción*.

Digitalizado @caracoltigre

tica del objeto es la que está en cuestión aquí, pero parece que es a la forma a lo que se refiere.) Así, continúa la argumentación, decimos que la 'forma real' es la forma que la cosa presenta desde la distancia más moderada. Por otra parte, si miro un objeto a través de unas gafas oscuras, puede ser difícil decir bajo qué color aparecerá cuando las quite; por eso decimos que el objeto, a través de gafas oscuras, no muestra su color real.

Sin embargo, esto no funcionará como una explicación *general* incluso de la porción muy limitada del uso de 'real' que Ayer escoge para discutir. (El punto importante es, de hecho, precisamente que no *existe* explicación general, y Ayer, al intentar encontrar una, anda detrás de un fuego fatuo.) Consideremos algunas cuestiones sobre color 'real'. Existen muchos casos de un tipo que Ayer, generalizando sobre las bases de un ejemplo, no toma en cuenta. Ya hemos mencionado algunos. Por ejemplo, 'Ese no es el color real de su pelo'. ¿Por qué no? ¿Porque el color de su pelo muestra ahora un aspecto que constituye una base poco fiable para la predicción? ¿Porque el color de su pelo muestra ahora un aspecto que no está 'muy conspicuamente diferenciado' de los restantes constituyentes de mi campo sensorial? No. Ese no es el color real de su pelo, porque ella se lo ha *teñido*. O supongamos que he cultivado un especimen de lo que es normalmente una flor blanca en un fluido verde constituido adecuadamente, de modo que sus pétalos tengan ahora un pálido matiz de verde: digo: 'Naturalmente, éste no es su color real.' ¿Por qué digo esto? Puedo, después de todo, hacer todas las predicciones standard sobre qué aspecto tendrá mi especimen en varias condiciones. Pero mi razón para decir que el verde pálido no es su color real no tiene nada que ver con esto; es simplemente que el color *natural* de la flor es el blanco. Y existen algunos casos que no implican ninguna manipulación artificial de cosas que contradicen directamente la doctrina de Ayer. En efecto, si observo desde muy cerca un trozo de tela, puedo verlo como un dibujo entrecruzado de blanco y negro, y ser capaz de predecir que desde otros puntos de vista tendrá un aspecto gris; si lo observo desde una distancia de algunos metros, puede tener aspecto gris, y puedo *no* ser capaz de predecir que, desde más cerca, tendrá un aspecto

negro y blanco; pero decimos, a pesar de todo, que su color es gris. Y además, ¿qué sucede con el *gusto*? Si alguien que no está habituado a beber vino dice del vaso que le he dado que está agrio, podría protestar: 'No está realmente agrio', significando con ello, no que la noción de que está agrio proporcionará una mala base de predicción, sino que, si lo saborea con un poco más de simpatía, se dará cuenta de que no es precisamente *semejante* a las cosas que son agrias, que su primera reacción, aunque quizá comprensible, era inapropiada.

Sin embargo, como he dicho, lo que es erróneo en principio en la explicación de Ayer del uso de 'real' es precisamente que está intentando dar *una* explicación —o dos, si incluimos sus observaciones superficiales sobre lo 'existencialmente' delusivo—. De hecho, lo que él dice no es generalmente verdadero, incluido de 'color real', y ciertamente no nos sirve de ayuda en absoluto para perlas reales, patos reales, crema real, relojes reales, novelas reales y todos aquellos usos de 'real' que Ayer pasa enteramente por alto. El por qué es un error buscar una explicación única y completamente general del uso de 'real' ha sido, espero, clarificado ya lo suficiente, y no lo repetiré ahora. Me gustaría enfatizar, sin embargo, lo fatal que resulta siempre embarcarse en explicar el uso de una palabra sin considerar seriamente más que una diminuta fracción de los contextos en los cuales se usa efectivamente. En este caso, como en otros, Ayer parece haber sido animado en su fatal empresa por una propensión inicial a creer que el terreno puede ser neta y exhaustivamente dividido en dos.

Digitalizado @caracoltigre

IX

Toda esta larga discusión sobre la Naturaleza de Realidad surgió, como puede recordarse, del pasaje en el que Ayer 'evalúa' el argumento de la ilusión, llegando a la conclusión de que el tema que se plantea no es realmente factual, sino lingüístico. He argüido con anterioridad que su manera de llegar a esta conclusión muestra en efecto que no cree en ella; puesto que descansa sobre la doctrina de que los 'hechos empíricos' reales son siempre *de hecho* sobre 'apariencias sensibles' y que las observaciones que son ostensiblemente sobre 'cosas materiales' deben *contrastarse* precisamente como una manera de hablar —'los hechos a los que esas expresiones intentan hacer referencia' son hechos sobre 'fenómenos', que son los únicos hechos reales. Pero sea como sea, el estado oficial del juego en este punto es que estamos enfrentados a una cuestión lingüística: ¿debemos *decir* que los objetos que percibimos directamente son datos sensoriales?—, y que el argumento de la ilusión no nos ha dado ninguna razón que nos impulse a decir esto. Así Ayer vuelve a continuación sobre sí mismo para dar las razones por las que diríamos esto; y debemos considerar ahora esta sección [1] que lleva por título 'La Introducción de los Datos Sensoriales'.

Es, en efecto, verdadero, dice Ayer, que si nos imponemos la restricción de usar las palabras de una manera tal que decir de un objeto que es visto o tocado o percibido de cualquier otra manera entraña decir que existe realmente y que tiene realmente el carácter que el objeto parece tener, estaríamos obligados o a negar que cualesquiera percepciones son delusivas o bien a admitir que es un error hablar como si los objetos que percibimos fuesen siempre cosas materiales'. Pero, de hecho, no tenemos que usar las pala-

[1] Ayer, *op. cit.*, pp. 19-28.

bras de esta manera. 'Si digo que estoy viendo un bastón que tiene el aspecto de estar quebrado no implico que nada esté realmente quebrado..., o si, siendo víctima de una ilusión de 'visión doble', digo que estoy percibiendo dos trozos de papel, no necesito implicar que hay realmente allí dos trozos de papel. Pero, seguramente, puede decirse, si los dos trozos de papel son percibidos realmente, ambos deben existir en algún sentido, incluso si no es como cosas materiales. La respuesta a esta objeción es que está basada en una mala comprensión del modo en que estoy usando la palabra 'percibir'. La estoy usando aquí de modo tal que decir de un objeto que es percibido no entraña decir que existe en algún sentido en absoluto. Y esta es una usanza perfectamente correcta y familiar de la palabra.'

Pero, continúa Ayer, 'existe también una usanza correcta y familiar de la palabra «percibir», en la que decir de un objeto que es percibido lleva consigo la implicación de que existe'. Y si uso la palabra 'en este sentido' en mi caso de visión doble, debo decir 'pensaba que percibía dos trozos de papel, pero estaba percibiendo realmente sólo uno'. 'Si se usa la palabra en un sentido familiar, puede decirse que percibía realmente dos trozos de papel. Si se usa en otro sentido, sancionado también por convención, entonces debe decirse que percibo solamente uno.' 'No existe ningún problema con tal de que se mantengan distintas las dos usanzas' [2].

Similarmente una persona puede decir 'que ve una estrella lejana que tiene una extensión mayor que la de la tierra'; puede también decir que 'está viendo en efecto... una mota plateada no mayor que una moneda de seis peniques'. Y esas observaciones, dice Ayer, no son inconsistentes. Pues en *un sentido* de 'ver', 'es necesario que lo que es visto exista realmente, pero no que tenga necesariamente las cualidades que parece tener'; en *este* sentido la persona ve una enorme estrella; pero en *otro sentido*, no es posible que algo parezca tener cualidades que no tiene realmente,

[2] Price piensa también que 'percibir' es *ambigua*, que tiene *dos sentidos*. Cfr. *Percepción*, p. 23. 'Es posible percibir lo que no existe... Pero en otro sentido de 'percibir', y en uno que se aproxima al habla ordinaria, no es posible percibir lo que no existe'.

Digitalizado @caracoltigre

pero tampoco es necesario que lo que es visto exista realmente— en *este* sentido la persona 'puede decir verdaderamente que lo que ve no es mayor que una moneda de seis peniques'.

Pero, ¿qué sucede con los datos sensoriales? Se introducen ahora de la siguiente manera. Algunos filósofos pueden decidir, dice Ayer, *tanto* 'aplicar la palabra «ver» o cualesquiera otras palabras que designen modos de percepción a experiencias delusivas lo mismo que a experiencias verídicas', como *también* usar esas palabras (erróneamente, podría pensarse) 'de un modo tal que lo que es visto o experimentado sensiblemente de otra manera debe existir realmente y debe tener realmente las propiedades que parece tener'. Pero entonces, bastante naturalmente, descubren que no pueden decir que 'lo que es experienciado' es siempre una cosa material; pues en las situaciones 'delusivas', o la cosa no 'existe realmente' o no 'tiene realmente las propiedades que parece tener'. Y entonces, parece que —en vez de hacer consideraciones adicionales sobre su uso de 'ver'— ellos deciden decir que 'lo que es experimentado' en las situaciones 'delusivas' es un *dato sensorial*. A continuación, encuentran 'conveniente', dice Ayer, 'extender este uso a todos los casos' con el viejo y familiar fundamento de que las 'percepciones delusivas y verídicas' no difieren en 'cualidad'. Esto, dice Ayer, 'puede razonablemente ser aceptado como una regla de lenguaje. Y entonces se llega a la conclusión de que en todos los casos de percepción los objetos de los cuales se es directamente consciente son datos sensoriales y no cosas materiales'. Este procedimiento, dice Ayer, no comporta 'ningún descubrimiento factual'; equivale a la recomendación de 'una nueva usanza verbal'. Y por su parte está dispuesto a adoptar esta recomendación; 'no añade nada en sí misma a nuestro conocimiento de hechos empíricos, ni tan siquiera nos hace posible expresar algo que no podríamos haber expresado sin ella. A lo más nos permite referirnos a los hechos familiares *de una manera más clara y conveniente*'. Las cursivas son mías.

Ahora bien, una parte importante, o en cualquier caso prominente, de la argumentación que lleva a esta conclusión es el alegato de que existen *diferentes sentidos*, todos (o, ¿es solamente

alguno?) 'correctos y familiares', de 'percibir' y otros verbos que designan modos de percepción[3]. Lo que este alegato tiene que ver con el argumento lo discutiremos a su debido tiempo; pero primero quiero echar un vistazo a los fundamentos sobre los cuales se hace, y preguntar si está bien fundado.

Observemos, pues, los ejemplos en los que se supone que se exhiben esos diferentes sentidos. Primero el familiar y viejo caso del bastón en el agua. Ayer dice: 'Si digo que estoy viendo un bastón que tiene el aspecto de estar quebrado, no implico que nada esté realmente quebrado.' Ahora bien, esto es completamente verdadero, pero, ¿qué es lo que muestra? Evidentemente *pretende* mostrar que existe *un sentido* de 'ver' en el que decir que algo es visto no entraña decir 'que existe y que algo tiene realmente el carácter que el objeto parece tener'. Pero seguramente el ejemplo no muestra esto en absoluto. Todo lo que *muestra* es que la emisión completa 'veo un bastón que tiene el aspecto de estar quebrado' no entraña que algo esté realmente quebrado. Que esto es así *en virtud del sentido en el que 'ver' se usa aquí* es un paso adicional, para el que no se ofrece ninguna justificación. Y de hecho, cuando uno se pone a pensar en ello, este paso no sólo no tiene defensa, sino que es ciertamente bastante erróneo. Puesto que si *hubiese* que escoger alguna *parte* de la emisión en virtud de la cual no entrañe que algo está realmente quebrado, seguramente la frase 'que tiene el aspecto de estar quebrado' sería el candidato más verosímil. Puesto que cualesquiera que sean los puntos de vista que podamos o no podamos tener sobre los sentidos de 'ver', todos nosotros sabemos que lo que tiene el aspecto de estar quebrado puede realmente no *estar* quebrado.

El segundo ejemplo es ineficaz, y no da en el blanco, de una manera bastante similar. Ayer dice: 'Si digo que alguien siente presión en su pierna, no excluyo necesariamente la posibilidad de

[3] La justicia, pienso, exige que reitere aquí que ha corrido mucha agua bajo los puentes desde que Ayer escribió su libro. Las doctrinas sobre los supuestos sentidos diferentes de los verbos de percepción habían sido muy corrientes una década o dos antes que lo escribiese y no es muy sorprendente que las haya adoptado como parte del repertorio. Sin duda hoy no tomaría la misma línea.

Digitalizado @caracoltigre

que su pierna haya sido amputada.' Pero de nuevo, ¿por qué explicar esto invocando *un sentido* de 'sentir'? ¿Por qué no decir más bien, por ejemplo, que la expresión 'presión sobre su pierna' puede ser usada algunas veces para especificar lo que alguien siente, incluso si su pierna ha sido en efecto amputada? Me parece muy dudoso que dijésemos que hay aquí ejemplificado incluso un *sentido* especial de las palabras 'presión sobre su pierna'; pero de todas formas la razón para decir esto sería justamente tan buena como para decir que tenemos aquí un sentido especial de 'sentir', de hecho bastante mejor.

El tercer ejemplo, de visión doble, es más difícil de tratar. Aquí Ayer dice: 'Si digo que estoy percibiendo dos trozos de papel, no necesito estar implicando que haya realmente allí dos trozos de papel'. Ahora bien, pienso que esto es verdadero sólo con alguna matización. Es verdadero, supongo, que, si sé que estoy sufriendo doble visión, puedo decir 'estoy percibiendo dos trozos de papel', y al decir esto, *no significo* que haya realmente allí dos trozos de papel; pero con todo, creo que mi emisión implica que existen, en el sentido de que alguien no informado de las circunstancias del caso supondría propia y naturalmente, en vista de mi emisión, que yo pensaba que había dos trozos de papel. Sin embargo, podemos estar de acuerdo en que al decir 'Estoy percibiendo dos trozos de papel', puedo no *significar* —puesto que puedo saber que no es verdad— que haya realmente ante mí dos trozos de papel. Hasta aquí, muy bien. Pero en la oración siguiente Ayer cambia la forma de las palabras; 'si *se perciben realmente* dos trozos de papel', dice, no es necesario que sea verdad que haya dos trozos de papel. Y con seguridad esto es sencillamente erróneo. De hecho, que 'dos trozos de papel *se perciben realmente*' es precisamente lo que *no* diríamos en un caso de visión doble —precisamente porque debe *haber* dos si 'se perciben realmente' dos.

Pero, puede decirse, ¿no hemos hecho concesiones suficientes para justificar la principal afirmación que Ayer hace aquí? Pues, suceda lo que suceda con 'se preciben realmente', estábamos de acuerdo en que puedo decir con propiedad 'Estoy percibiendo dos trozos de papel', con completo conocimiento de

que no hay realmente dos trozos delante de mí. Y puesto que es innegable que esas palabras pueden *también* ser usadas de modo que impliquen que *existen* realmente dos trozos de papel, ¿no hemos de estar de acuerdo en que hay dos sentidos diferentes de 'percibir'?

Bien, no, no lo estamos. Los hechos lingüísticos aquí aducidos no son suficientes para probar nada de una envergadura semejante. En primer lugar, si hubiese realmente dos *sentidos* de 'percibir', se esperaría naturalmente que 'percibir' pudiera aparecer en ambos sentidos en cualesquiera de sus construcciones. Pero, de hecho, incuso si 'Percibo dos trozos' no necesita significar que *haya* dos trozos, parece que 'Se perciben realmente dos trozos' *no* es compatible con que haya realmente uno solo. Así parece que podría ser mejor decir que las implicaciones de 'percibir' pueden diferir en diferentes *construcciones*, en vez de que hay dos *sentidos* de 'percibir'. Pero más importante que esto es el hecho de que la visión doble es un caso completamente *excepcional*, de modo que es posible que tengamos que extender nuestra usanza ordinaria para acomodarlo. Puesto que, en esta situación excepcional, aunque haya solamente un trozo de papel y me parezca ver dos, puedo querer decir, *faute de mieux* 'Estoy percibiendo dos trozos de papel', sabiendo completamente bien que la situación no es realmente aquella en la que estas palabras resultarían perfectamente apropiadas. Pero el hecho de que una situación excepcional pueda inducirme de este modo a usar palabras primariamente apropiadas para una situación diferente y normal no es con mucho suficiente para establecer que hay, en general, dos *sentidos* normales ('correctos y familiares') diferentes de las palabras que uso, o de cualquiera de ellas. El presentar una anormalidad bastante desconcertante como la visión doble podría establecer solamente, como máximo, que la usanza ordinaria tiene que ser extendida algunas veces para dar cabida a situaciones excepcionales. No es, como dice Ayer, que 'no exista ningún problema con tal de que se mantengan distintas las dos usanzas'; no hay razón para decir que *hay* dos usanzas; no existe 'ningún problema' con tal de que nos demos cuenta de las *circunstancias especiales*.

Digitalizado @caracoltigre

Podría decir, mientras visito el zoo, señalando a uno de los animales 'Esto es un león'. Podría también decir, señalando una fotografía de mi álbum, 'Esto es un león'. ¿Muestra esto que la palabra 'león' tiene *dos sentidos*, uno de los cuales significa un animal y otro una representación de un animal? Claramente, no. Para ahorrar palabrería (en este caso), puedo usar en una situación palabras primariamente apropiadas para la otra; y no surge ningún problema si se supone que las circunstancias son conocidas.

De hecho, en el caso de la visión doble, no es verdad que mi único recurso sea extender en el modo previsto el uso ordinario de 'Estoy percibiendo dos trozos de papel'. Ciertamente *podría* hacer esto; pero de hecho existe un modismo especial, que Ayer podría fácilmente haber mencionado, para usar en este caso especial 'Veo doble el trozo de papel'. Podría también decir que 'lo veo como si hubiese dos'.

Consideremos ahora el caso de una persona que ve una estrella, un caso en el que la explicación de Ayer es particularmente problemática. Como se recordará, se supone que la persona dice dos cosas: *(a)* 'Veo una estrella lejana que tiene una extensión mayor que la de la tierra'; y *(b)* —al ser invitado a describir lo que está viendo efectivamente— 'Veo una mota plateada no mayor que una moneda de seis peniques'. La primera observación de Ayer es que 'uno se siente tentado a concluir que una al menos de esas dos aserciones es falsa'. Pero, ¿lo *es*? ¿Por qué habría de serlo? Naturalmente, podría sentirse esta tentación si se estuviese en un estado de extrema ignorancia astronómica —esto es, si se pensase que esas motas plateadas del cielo no podrían ser realmente estrellas mayores que la tierra, o si, inversamente, se pensase que algo mayor que la tierra, aun cuando estuviese distante, no podría ser visto como una mota plateada—. Pero la mayor parte de nosotros sabemos que las estrellas son muy, muy grandes, y que están muy, muy lejanas; sabemos qué *aspecto presentan* a simple vista desde la tierra, y sabemos un poco en cualquier caso sobre cómo *son*. Así, no puedo ver ninguna razón por la cual estaríamos tentados a pensar que 'ver una enorme estrella' es incompatible con 'ver una mota plateada'. ¿No esta-

ríamos completamente dispuestos a decir, y decir correctamente, que la mota plateada *es* una estrella?

Quizá, sin embargo, esto no es muy importante, puesto que, aunque Ayer piense sorprendentemente que deberíamos sentir esta tentación, piensa también que deberíamos resistir a ella; él está de acuerdo en que los dos enunciados de esa persona no son realmente incompatibles. Y pasa a continuación a explicar esto diciendo 'que la palabra «ver», al igual que la palabra «percibir», se usa comunmente en una variedad de sentidos'. Hay un 'sentido' en el que es verdadero que la persona ve la estrella, y otro 'sentido' en el que es verdadero que ella ve una mota plateada. Bien, ¿cuáles son esos sentidos?

'En un sentido', dice Ayer, 'el sentido en el que la persona puede decir verdaderamente que ve la estrella, es necesario que lo que es visto exista realmente, pero no es necesario que tenga las cualidades que parece tener'. Todo esto es probablemente cierto, aunque en el contexto un poco oscuro. Podemos aceptar que 'es necesario que lo que es visto exista realmente'; la dificultad respecto a la otra condición —'no es necesario que tenga las cualidades que parece tener'— consiste en que no queda claro, en el ejemplo, cuáles se supone que son 'las cualidades que parece tener'. La tendencia general de la discusión sugiere que se hace referencia al *tamaño*. Pero si es así existe la dificultad de que la cuestión '¿Qué tamaño parece *tener*?', planteada respecto a una estrella, es una cuestión a la que ninguna persona sensata intentaría dar una respuesta. Podría en efecto decir que 'tiene un aspecto diminuto'; pero sería absurdo considerar que esto significa que tiene el aspecto de *ser* diminuta, que parece *ser* diminuta. En el caso de un objeto tan inmensamente distante como una estrella no se plantean realmente cosas tales como 'el tamaño que parece tener' cuando se la observa, puesto que no se trata de hacer esa clase de estimación de su tamaño. Una persona no podría decir sensatamente 'A juzgar por las apariencias es $\left\{\begin{matrix}\text{menor}\\\text{mayor}\end{matrix}\right\}$ que la tierra', puesto que las apariencias no proporcionan de hecho ninguna base de ningún tipo, incluso para un juicio tan aproximado como éste. Sin embargo, podemos quizá arreglar las cosas cambiando de ejemplo. Las estrellas centellean, como es notorio; y se podría

Digitalizado @caracoltigre

decir razonablemente, pienso, en virtud de esto que *parecen* tener una luminosidad intermitente, irregular o discontinua. Así, si aceptamos que las estrellas no poseen una luminosidad discontinua y estamos dispuestos a decir que vemos estrellas, puede concluirse que evidentemente no se requiere que lo que es visto tenga 'las cualidades que parece tener'.

Así volvamos ahora al otro 'sentido' de Ayer. 'En otro sentido, dice, que es aquel en el que una persona puede decir verdaderamente que lo que ve no es mayor que una moneda de seis peniques, no es posible que algo parezca tener cualidades que no tiene realmente, pero tampoco es necesario que lo que es visto exista realmente.' Ahora bien, este *sería* quizá 'otro sentido' de 'ver', si hubiese tal sentido; pero de hecho no existe *ningún* 'sentido' semejante a éste. Si una persona dice 'veo una mota plateada', *naturalmente* 'implica' que la mota existe, que existe una mota; y si no hay *ninguna* mota en la región del cielo nocturno que está observando, si esa parte del cielo está perfectamente vacía, entonces naturalmente *no* ve allí una mota plateada. Es inútil que diga, 'Bien, esta región del cielo puede estar completamente vacía, pero sigue siendo verdadero que veo una mota plateada; puesto que estoy usando «ver» en un sentido tal que lo que es visto no necesita existir'. Podría objetarse que al decir que la mota que la persona ve no necesita 'existir realmente', Ayer no puede dar a entender que tal vez no haya sencillamente ninguna mota que ver —él simplemente da a entender que no necesita 'existir realmente' en cuanto ocupante de una región definida del espacio físico, tal como lo hace la estrella. Pero no, Ayer ciertamente *sí* que da a entender aquello que precisamente he considerado que daba a entender; como se recordará él dijo anteriormente, tan explícitamente como es posible, que existe una usanza 'correcta y familiar' de 'percibir' tal que 'decir de un objeto que es percibido no entraña decir que existe en *ningún sentido*'. Según esto, no hay ningún comentario posible excepto que esa usanza *no existe* [4].

[4] ¿Qué sucede con la visión de fantasmas? Bien, si digo que la prima Josefina vio una vez un fantasma, incluso si digo a continuación que no 'creo en' fantasmas, sea lo que sea lo que signifique, no puedo decir que los fantasmas no existen *en ningún sentido*. Pues este fantasma que Josefina vio existía en *algún* sentido. Si

a la cuestión todas *correctas?* Pero la explicación apropiada de los hechos lingüísticos no es ésta en absoluto; sucede, simplemente, que lo que nosotros 'percibimos' puede ser descrito, identificado, clasificado, caracterizado, nombrado de muchas maneras diferentes. Si se me pregunta: '¿A qué has dado una patada?', podría responder: 'He dado una patada a un trozo de madera pintada', o podría decir: 'He dado una patada a la puerta de entrada de Juan'; ambas respuestas podrían muy bien ser correctas; pero, ¿diríamos por esta razón que 'dar una patada' se usa en ellas con sentidos diferentes? Obviamente no. Aquello a lo que he dado una patada —precisamente en un 'sentido', el ordinario —podría describirse como un trozo de madera pintada, *o* identificado como la puerta de entrada de Juan; el trozo de madera en cuestión *era* la puerta de entrada de Juan. Del mismo modo puedo decir: 'Veo una mota plateada', o 'Veo una estrella inmensa'; lo que veo —en el único y ordinario 'sentido' que esta palabra tiene— puede ser descrito como una mota plateada, o identificado como una enorme estrella; pues la mota en cuestión *es* una enorme estrella[6].

Supongamos que me preguntas: '¿Qué has visto esta mañana?' Podría responder: 'Vi a una persona afeitarse en Oxford'. O también podría decir, no menos correctamente y refiriéndome a la misma ocasión: 'Vi a una persona nacida en Jerusalén'. ¿Se sigue que debo estar usando 'ver' en sentidos diferentes? Naturalmente, no. El hecho es simplemente que las dos cosas son verdaderas de la persona que he visto: *(a)* que estaba siendo afeitada en Oxford, y *(b)* que había nacido algunos años antes en Jerusalén. Y ciertamente puedo aludir a cualquiera de estos dos hechos sobre ella diciendo —de manera *no* ambigua— que la he visto. O si *existe* ambigüedad aquí, no es la palabra 'visto' la que es ambigua.

Supongamos que miro a través de un telescopio y me preguntas: '¿Qué ves?'. Puedo responder: (1) 'Una mota luminosa'; (2) 'Una estrella'; (3) 'Sirio'; (4) 'La imagen del catorceavo espejo del telescopio'. Todas estas respuestas pueden ser perfectamente correctas. ¿Tenemos entonces diferentes sentidos de 'ver'? *¿Cua-*

[6] No se sigue, naturalmente, que podamos decir con propiedad, 'Esa estrella

Digitalizado @caracoltigre

tro sentidos diferentes? Naturalmente que no. La imagen del catorceavo espejo del telescopio *es* una mota luminosa, esta mota luminosa *es* una estrella, y la estrella *es* Sirio; puedo decir de manera completamente correcta y sin ambigüedad de ningún tipo, que veo cualquiera de esas cosas. La manera efectiva que escoja de decir lo que veo dependerá de las circunstancias particulares del caso —por ejemplo, de la clase de respuesta en la que supongo que estás interesado, de la extensión de mis conocimientos, o de hasta qué punto estoy dispuesto a arriesgar el cuello. (Ni se trata de estirar el cuello en una sola dimensión; puede ser un planeta, no una estrella, o Betelgeuse, no Sirio; pero también puede que haya solamente doce espejos en el telescopio.)

'He visto a un hombre de aspecto insignificante con pantalones negros'. 'He visto a Hitler'. ¿Dos sentidos diferentes de 'visto'? Naturalmente, no.

Este hecho —que podemos normalmente describir, identificar, o clasificar lo que vemos en gran cantidad de maneras diferentes, que difieren a veces en el grado de audacia —no sólo hace innecesario y extraviado andar a la caza de diferentes sentidos de 'ver'; muestra también incidentalmente que aquellos filósofos que han sostenido que la cuestión '¿Qué ves?' tiene sólo una respuesta *correcta*, por ejemplo, 'parte de la superficie de' sea lo que sea, estaban equivocados. Pues si puedo ver parte de la superficie, por ejemplo, de la parte de arriba de una mesa, puedo ver también naturalmente, y puedo decir que veo si estoy en posición de hacerlo, una mesa (una mesa de comedor, una mesa de caoba, la mesa de mi director de banco, etc.) Esta propuesta particular tiene el inconveniente adicional de que significaría arruinar la palabra perfectamente buena 'superficie'; puesto que no sólo es caprichosamente erróneo decir que lo que vemos de una cosa es siempre su *superficie;* es también erróneo implicar que cada cosa *tiene* una superficie. ¿Dónde está y en qué consiste exactamente la superficie de un gato? También, ¿por qué 'parte de'? Si un trozo de papel está colocado delante de mí completamente a la vista,

---

tan enorme es una mota'. Podría decir, 'Ese punto blanco del horizonte es mi casa', pero esto no autoriza la conclusión de que vivo en un punto blanco.

sería un mal uso caprichoso decir que veo 'sólo parte' de él, en virtud de que veo (naturalmente) sólo una cara.

Otro punto que debería mencionarse al menos brevemente es éste. Aunque no existe una buena razón para decir que 'percibir' ('ver', etc.) tienen *sentidos* diferentes, el hecho de que podamos dar diferentes descripciones de lo que percibimos no es ciertamente toda la historia. Cuando algo es visto puede no solamente haber diferentes maneras de *decir* lo que es visto; puede también ser visto *de diferentes maneras*, visto *diferentemente*. Esta posibilidad, que introduce la importante fórmula 'ver... *como*...', ha sido tomada muy en serio por los psicólogos, y también por Wittgenstein, pero la mayor parte de los filósofos que han escrito sobre la percepción casi no ha reparado en ella. Los casos más claros, sin duda, son aquellos en los cuales (como, por ejemplo, en el pato-conejo de Wittgenstein) una imagen o un diagrama es diseñado de manera tal que sea capaz de ser visto de diferentes maneras —como un pato o como un conejo, como convexo o cóncavo, o de cualquier otra manera. Pero el fenómeno también ocurre, como podría decirse, naturalmente. Un soldado verá las complejas evoluciones de una persona en un patio de armas de manera diferente a otro que no sabe nada sobre instrucción militar; un pintor, o por lo menos una cierta clase de pintor, puede ver una escena de manera diferente que alguien no versado en las técnicas de representación pictórica. Así las diferentes maneras de decir lo que se ve, se deberán muy a menudo no precisamente a diferencias en el conocimiento, en la fineza de discriminación, en la disposición a arriesgar el cuello, o en el interés en este o en aquel aspecto de la situación total; pueden ser debidas al hecho de que lo que es visto es visto diferentemente, visto de una manera diferente, visto *como* esto más que como aquello. Y algunas veces no habrá *una manera correcta* de decir lo que es visto, por la razón adicional de que puede no haber una manera correcta de verlo [7]. Vale la pena señalar que varios

[7] ¿Vemos *normalmente* las cosas *tal como ellas son realmente*? ¿Es éste un hecho afortunado, algo que un psicólogo podría ponerse a explicar? Debería inclinarme a resistir la tentación de caer en esta manera de hablar: 'ver cómo' es

Digitalizado @caracoltigre

de los ejemplos que nos hemos encontrado en otros contextos dan ocasión al uso de la fórmula 'ver... como'. En vez de decir que, a simple vista, una estrella distante tiene un aspecto semejante a una mota minúscula, o aparece como una mota minúscula, podríamos decir que es *vista como* una mota minúscula; en vez de decir que, para los espectadores, la mujer que tiene su cabeza en un saco negro parece estar decapitada, o tiene un aspecto semejante a una mujer decapitada, podríamos decir que es *vista como* una mujer decapitada.

Pero ahora debemos retomar el curso del argumento filosófico. La sección de Ayer sobre 'la introducción de los datos sensoriales' consiste en gran parte, como se recordará, en intentos de establecer la tesis de que existen diferentes 'sentidos' —dos o quizá más— de 'percibir' y otros verbos de percepción. He argüido que no existe ninguna razón en absoluto para suponer que existan tales sentidos diferentes. Ahora bien, podría esperarse que esto tuviese graves consecuencias para el argumento de Ayer, pero bastante curiosamente no creo que esto sea así. Pues aunque su argumento es presentado ciertamente *como si* dependiese de esta doctrina sobre los diferentes 'sentidos' de verbos de percepción, realmente no depende en absoluto de esta doctrina.

El modo en que son finalmente 'introducidos' los datos sensoriales, como se recordará, es éste. Los filósofos, se dice, deciden usar 'percibir' ('ver', etc.), de una manera tal que lo que es visto o experienciado sensiblemente de cualquier otra manera debe existir realmente, y debe tener realmente las propiedades que parece tener'. Este, naturalmente, no es de hecho el modo en que 'percibir' ('ver', etc.), se usa ordinariamente; ni, incidentalmente, es ninguno de los modos de usar esas palabras que Ayer mismo califica de 'correctas y familiares'; es un modo *especial*

---

para casos *especiales*. Decimos algunas veces que vemos a una *persona* 'como realmente es', 'en sus verdaderos colores'; pero esto es: *a)* un uso extendido, si no metafórico, de 'ver'; *b)* bastante bien *confinado* a los casos de personas, y *c)* un caso especial dentro de este campo limitado. ¿Podríamos decir que vemos, digamos, cajas de cerillas en sus verdaderos colores?

gún parece—, debe haber datos sensoriales.) Ahora bien, la dificultad de las inferencias es que pueden ser erróneas; siempre que damos un paso podemos dar un paso en falso. Así —continúa la doctrina—, el modo de identificar los grados superiores de la estructura del conocimiento es preguntarse si podríamos equivocarnos, si hay algo que *pueda ponerse en duda*; si la respuesta es Sí, entonces no estamos en los cimientos. E, inversamente, sería característico de los *datos* que en su caso no es posible ninguna duda, no puede cometerse ningún error. Así, para hallar los datos, los fundamentos, busca *lo incorregible*.

Ahora bien, naturalmente la exposición de Ayer de esta viejísima historia está (o al menos estaba cuando fue escrita) muy al día, es muy lingüística. Constantemente reprende a Price y a sus otros predecesores por tratar como cuestiones de hecho lo que son realmente cuestiones de lenguaje. Sin embargo, como hemos visto, esta sofisticación relativa no le impide a Ayer tragarse la casi totalidad de los viejos mitos y errores incorporados en los argumentos tradicionales. También, como hemos visto, no es realmente verdadero que él mismo crea que las cuestiones planteadas sean cuestiones lenguaje, aunque esto sea su doctrina oficial. Y, finalmente, como veremos en un momento, la doctrina de que las cuestiones *son* cuestiones de lenguaje le lleva, en el curso de su exposición, a cometer una serie de errores lingüísticos bastante graves.

Pero antes de entrar en esto, me gustaría decir una palabra más sobre la separación existente entre los puntos de vista oficiales de Ayer y sus puntos de vista efectivos. La hemos detectado, anteriormente, en la segunda sección de su libro, a saber, en la sorprendente convicción de que no existen hechos reales sobre 'cosas materiales', podemos decir lo que queramos sobre *ellas*, los únicos hechos que existen realmente son hechos sobre 'fenómenos', 'apariencias sensibles'. Pero la creencia en que *existen* solamente datos sensoriales aparece de nuevo, más claramente y mucho más frecuentemente, en el capítulo final, significativamente titulado 'La Constitución de las Cosas Materiales'. ('¿De qué están hechas las cosas materiales?') Por ejemplo: 'En cuanto a la creencia en la «unidad» y «sustancialidad» de las

Digitalizado @caracoltigre

cosas materiales, mostraré que puede ser correctamente representada involucrando no más que la atribución a datos sensoriales visuales y táctiles de ciertas relaciones que, *de hecho*, se dan en nuestra experiencia. Y mostraré que es sólo el *hecho* contingente de que esas relaciones entre datos sensoriales *existen*, lo que hace *provechoso describir* el curso de nuestras experiencias en términos de la existencia y conducta de las cosas materiales'. (Las itálicas son mías.) De nuevo: 'Puedo describir la tarea que estoy a punto de emprender como la tarea de mostrar cuáles son los principios generales sobre los cuales, *a partir de nuestros recursos de datos sensoriales*, «construimos» el mundo de cosas materiales'. Naturalmente, la interpretación oficial de estas y muchas otras observaciones similares es que, estrictamente hablando, atañen a las relaciones lógicas que se dan entre dos *lenguajes* diferentes, el 'lenguaje de los datos sensoriales' y el 'lenguaje de los objetos materiales', y no deben tomarse literalmente como concernientes a la *existencia* de nada. Pero Ayer *no* habla algunas veces *como si* de hecho existiesen solamente datos sensoriales, y *como si* las 'cosas materiales' fuesen realmente construcciones, a modo de rompecabezas, de datos sensoriales. Es claro que está considerando, efectivamente, que esto es verdadero. Puesto que sostiene sin cuestionarlo que la 'evidencia' empírica es suministrada *solamente* por la ocurrencia de los datos sensoriales, y que es *por esta razón* por la que 'cualquier proposición que se refiera a una cosa material *debe de algún modo* ser expresable en términos de datos sensoriales, si ha de ser empíricamente significativa'. (De nuevo las cursivas son mías.) Esto es, la cuestión oficial, cómo pueden relacionarse uno con otro estos dos supuestos 'lenguajes', no se contempla jamás como genuinamente abierta; el lenguaje de objetos materiales *debe de algún modo* ser 'reducible' al lenguaje de los datos sensoriales. ¿Por qué? Porque de hecho los datos sensoriales constituyen la totalidad de 'nuestros recursos'.

Pero, debemos penetrar un poco más en esta doctrina sobre los 'dos lenguajes'. Ayer llega a estar envuelto en una ruidosa

disputa con Carnap sobre este tópico, y será instructivo ver cómo transcurre la discusión entre ellos [1].

La doctrina de Carnap sobre este tema, con la que Ayer se encuentra parcialmente en desacuerdo, afirma que las oraciones indicativas (legítimas) de un lenguaje, a excepción de aquellas que son analíticas, pueden ser divididas en dos grupos, constando uno de los grupos de oraciones 'empíricamente comprobables', y el otro, de 'oraciones observacionales' o 'protocolos'. Una oración pertenece al primer grupo, es empíricamente comprobable, si y sólo si, como Ayer sostiene, alguna oración observacional es 'derivable de ella de acuerdo con las reglas establecidas del lenguaje'. Sobre estas mismas oraciones observacionales, Carnap tiene dos cosas que decir. Dice: *(a)* que cuáles de las oraciones observacionales hayan de ser tomadas como *verdaderas* es fundamentalmente un asunto de convención; la única molestia que hemos de tomarnos es fijarla de manera que el *corpus* total de oraciones que aseveramos sea internamente consistente, y *(b)* que no importa demasiado qué clase de oración clasificamos como una oración observacional, puesto que 'cada oración concreta perteneciente al sistema de lenguaje fisicalista puede servir en circunstancias apropiadas como oración observacional'.

Ahora bien, Ayer discrepa de Carnap en cada uno de estos dos puntos. Respecto al primero arguye, vehementemente y de modo totalmente correcto, que si algo de lo que decimos ha de tener alguna pretensión seria de ser de hecho verdadero (o incluso falso) del mundo en que vivimos, entonces naturalmente que debe haber algunas cosas que decimos cuya verdad (o falsedad) esté determinada por la realidad no-verbal; no es posible que todo lo que decimos tenga que ser valorado meramente por su consistencia con otras cosas que decimos.

Respecto al segundo punto no está tan *completamente* claro dónde se sitúa. Sostiene —y esto parece bastante razonable— que las únicas oraciones que pueden ser llamadas con propiedad

---

[1] Ayer, *op. cit.*, pp. 84-92, 113-14.

Digitalizado @caracoltigre

'oraciones observacionales' son aquellas que registran 'estados de cosas observables'. Pero, ¿qué clase de oraciones hacen esto? O, como Ayer se pregunta, ¿es posible 'delimitar la clase de proposiciones que son capaces de ser verificadas directamente'? El problema reside en que no está completamente claro cómo responde a esta cuestión. Comienza diciendo que 'depende del lenguaje en el que la proposición es expresada'. Evidentemente, no existe ninguna duda seria de que las proposiciones sobre datos sensoriales puedan ser verificadas directamente. 'Por otra parte, cuando estamos enseñando inglés a un niño, implicamos que las proposiciones sobre cosas materiales pueden ser verificadas directamente.' Bien, quizá lo hagamos; pero, ¿tenemos derecho a implicar esto? Ayer parece decir a veces que podemos hacerlo impunemente: pero es difícil ver cómo podría realmente pensar así. Pues (aparte de su tendencia, ya apuntada, a expresar la convicción de que los únicos hechos reales son hechos sobre datos sensoriales) existe el hecho de que las oraciones observacionales son contempladas por él, como por Carnap, como los *termini* de los procesos de verificación; y Ayer repetidamente expresa el punto de vista de que las proposiciones sobre 'cosas materiales' no solamente tienen necesidad de verificación ellas mismas, sino que son efectivamente incapaces de ser verificadas 'conclusivamente'. Así, a menos que Ayer estuviese preparado para decir que las proposiciones que *no pueden* ser 'conclusivamente' verificadas *pueden* ser 'directamente' verificadas y, además, que pueden figurar como *termini* en procesos de verificación, debe seguramente negar que las proposiciones sobre cosas materiales puedan ser 'oraciones observacionales'. Y de hecho está bastante claro, a partir tanto de la tendencia general de su argumento como de su estructura interna, que niega esto. En los términos usados por Carnap, su punto de vista real parece ser que las proposiciones sobre 'cosas materiales' son 'empíricamente comprobables', y que las proposiciones sobre datos sensoriales son 'oraciones observacionales'; y mientras que los miembros del primer grupo no son conclusivamente verificables, los miembros del segundo grupo son efectivamente *incorregibles*.

Debemos considerar ahora los aciertos y los errores de todo

esto. Ayer tiene razón, lo hemos dicho ya, y Carnap está equivocado, en la cuestión de la conexión con la realidad no-verbal; la idea de que no interviene nada aparte de la consistencia mutua de las oraciones es, en efecto, perfectamente estéril. Respecto a la segunda cuestión, sin embargo, Carnap está, al menos, más cerca de lo correcto que Ayer; no existe, en efecto, ninguna subclase especial de oraciones cuya función sea contar como evidencias para, o ser tomadas como verificadoras de, otras oraciones, y menos aun cuyo rango esencial sea ser incorregibles. Pero Carnap, incluso sobre esto, no tiene *totalmente* razón; pues si consideramos por qué está cerca de lo correcto, veremos que aquí la cuestión más importante es una cuestión en la que él y Ayer están por igual equivocados.

Brevemente, la cuestión es ésta. Parece bastante generalmente reconocido hoy día que, si se toma un manojo de oraciones (o proposiciones [2], para usar el término que Ayer prefiere) impecablemente formuladas en uno u otro lenguaje, no puede tratarse de clasificarlas en aquellas que son verdaderas y aquellas que son falsas; pues (dejando fuera de la explicación las llamadas oraciones 'analíticas') la cuestión de la verdad y la falsedad no depende solamente de lo que una oración *es*, ni tampoco de lo que *significa*, sino, hablando en líneas generales, de las circunstancias en las que es emitida. Las oraciones no son *en cuanto tales* verdaderas o falsas. Pero, en realidad, resulta igualmente claro, cuando se piensa en ello, que por las mismas razones no podría tratarse de escoger del propio manojo de oraciones aquellas que constituyen evidencia para otras, aquellas que son 'comprobables', o aquellas que son 'incorregibles'. Qué género de oración se emite para proporcionar evidencia depende, de nuevo, de las circunstancias de los casos particulares; no existe ningún género de oración que *en cuanto tal* proporcione

[2] El pasaje en el que Ayer explica su uso de este término (p. 102) oscurece *exactamente* el punto esencial. Puesto que Ayer dice: *a)* que en su uso 'proposición' designa una clase de oraciones que tienen todas *el mismo significado*, y *b)* que 'consecuentemente' habla de proposiciones, no de oraciones, como siendo verdaderas o falsas. Pero desde luego saber lo que una oración *significa no* nos capacita para decir que ella es verdadera o falsa; y aquello de lo que podemos decir que es verdadero o falso *no* es una 'proposición' en el sentido de Ayer.

Digitalizado @caracoltigre

evidencia, lo mismo que no existe ningún género de oración que *en cuanto tal* sea sorprendente, o dudosa, o cierta, o incorregible, o verdadera. Así, aunque Carnap está en lo cierto al decir que no existe ningún género especial de oración que *deba* escogerse como suministradora de evidencia para el resto, está completamente equivocado al suponer que cualquier género de oración *podría* ser escogida de esta manera. No es que no tenga importancia cómo hagamos esto; realmente no se trata de hacer tal cosa. Y, por consiguiente, Ayer está también equivocado al sostener, como evidentemente sostiene, que el género de oraciones que proporcionan evidencia son siempre oraciones sobre datos sensoriales, de modo que *éstas* son las únicas que deben ser escogidas.

Esta idea de que existe un cierto género, o forma, de oración que en cuanto tal es incorregible y proporcionadora de evidencia parece estar lo suficientemente extendida como para merecer una refutación más detallada. Consideremos en primer lugar la incorregibilidad. El argumento parte, a lo que parece, de la observación de que existen oraciones que pueden identificarse como intrínsecamente más aventuradas que otras, en cuya emisión arriesgamos más nuestros cuellos. Si, por ejemplo, digo 'Eso es Sirio', me equivoco si, aunque eso sea una estrella, esa estrella no es Sirio; mientras que, si he dicho solamente 'Eso es una estrella', el hecho de que no sea Sirio me dejaría imperterrito. De nuevo, si he dicho solamente 'Eso se parece a una estrella', podría haber afrontado con una ecuanimidad semejante la revelación de que aquello no es una estrella. Y así sucesivamente. Aparentemente, reflexiones de esta clase dan lugar a la idea de que existe o podría existir un género de oración en cuya emisión no me arriesgo *en absoluto*, mi compromiso es absolutamente mínimo; de modo que en principio *nada* podría mostrar que cometí un error, y mi observación sería 'incorregible'.

Pero, de hecho, esta meta ideal es completamente inalcanzable. No existe, no podría existir, ningún género de oración que en cuanto tal sea incapaz, una vez emitida, de ser subsecuentemente enmendada o corregida. Ayer mismo, aunque está dispuesto a decir que las oraciones sobre datos sensoriales son incorregibles, apunta una manera en la que podrían no serlo; es

siempre posible en principio, como él admite, que, por más que un hablante intente no comprometerse, pueda emitir la *palabra equivocada* y, subsecuentemente, ser inducido a admitir su error. Pero Ayer intenta, por así decirlo, ridiculizar esto como una observación completamente trivial; evidentemente, piensa que está concediendo aquí solamente la posibilidad de un *lapsus linguae*, de deslices puramente 'verbales' (o, desde luego, de mentir). Pero esto no es así. Existen más modos que estos de emitir la palabra equivocada. Puedo decir erróneamente 'Magenta' o por un mero desliz intentando decir 'Bermellón'; o porque no sé del todo lo que 'magenta' significa, qué matiz de color se denomina *magenta;* o también porque era incapaz, o quizá porque no lo hice, de observar realmente o atender a o apreciar propiamente el color que tenía delante. Entonces existe siempre la posibilidad no solamente de que pueda ser inducido a admitir que 'magenta' no era la palabra correcta que debía elegir para el color que tenía delante, sino *también* de que pueda ser inducido a ver; o quizá a recordar, que el color que tenía delante no era *magenta*. Y esto vale para el caso en el que digo, 'Me parece, a mí personalmente, aquí y ahora, como si estuviese viendo algo magenta', lo mismo que para el caso en el que digo, 'Esto es magenta'. La primera fórmula puede ser más cautelosa, pero no es *incorregible*[3].

Sí, pero, puede decirse, incluso si tales fórmulas cautelosas no son *intrínsecamente* incorregibles, que seguramente habrá

---

[3] Ayer no *pierde* exactamente *de vista* la posibilidad de una mala descripción debida a la falta de atención, a un fallo de observación o discriminación; en el caso de los datos sensoriales intenta *excluirla*. Pero esta tentativa falla por una parte y por otra resulta ininteligible. Estipular que un dato sensorial posee cualesquiera cualidades que parece poseer es insuficiente para el propósito, puesto que *no* es imposible errar, incluso al decir solamente qué cualidades parece tener algo —se puede, por ejemplo, no prestar atención a su apariencia de manera suficientemente cuidadosa—. Pero estipular que un dato sensorial es precisamente lo que el hablante considera que es —de modo que si *dice* algo diferente debe tratarse de un dato sensorial diferente— equivale a convertir por decreto en verdaderos los enunciados no mendaces sobre datos sensoriales; y si esto es así, ¿cómo podrían los datos sensoriales, como también se pretende, ser entidades no lingüísticas *de* las que somos conscientes, *a las* que nos referimos, en contraste con las cuales ha de comprobarse en última instancia la verdad factual de todos los enunciados empíricos?

Digitalizado @caracoltigre

multitud de casos en los que lo que decimos mediante su emisión será *de hecho* incorregible, es decir, casos en los que nada en absoluto podría presentarse como base de retractación convincente. Bien, sí, sin duda esto es verdad. Pero entonces exactamente lo mismo es verdad de emisiones en las que se emplean formas de palabras completamente diferentes. Pues si, cuando hago algún enunciado, es verdad que no podría presentarse de hecho nada en absoluto como base de retractación convincente, esto sólo puede suceder porque estoy, me he colocado a mí mismo, en la mejor posición posible para hacer ese enunciado —tengo, y tengo derecho a tener *completa* confianza en él cuando lo hago. Pero el que esto sea así o no, no es un asunto de qué *género de oración* use al hacer mi enunciado, sino de cuáles *son las circunstancias* en las que lo hago. Si examino cuidadosamente alguna mancha de color de mi campo visual, tomo nota cuidadosa de ella, conozco bien el español, y presto atención escrupulosa a lo que estoy diciendo, puedo decir: 'Me parece ahora como si estuviese viendo algo rosa'; y no podría presentarse nada en absoluto que mostrase que he cometido un error. Pero, igualmente, si observo durante algún tiempo a un animal a pocos pasos delante de mí, a plena luz, si lo pincho quizá, lo huelo, y tomo nota de los ruidos que hace, puedo decir: 'Esto es un cerdo'; y esto será también 'incorregible', no podría presentarse nada en absoluto que mostrase que he cometido un error. Una vez que se abandona la idea de que existe un *género* especial *de oración* que es *en cuanto tal* incorregible, podría también admitirse (lo cual es de todos modos completamente verdadero) que pueden emitirse *muchos* géneros de oraciones al hacer enunciados que son *de hecho* incorregibles —en el sentido de que, cuando se hacen, las circunstancias son tales que son completamente, definitivamente e irretractablemente *verdaderos*.

Consideremos a continuación el punto sobre la evidencia, la idea, una vez más, de que existe un género especial de oraciones, cuya función es formular la evidencia en la que se basan otros géneros. Hay en esto, al menos, dos errores.

Primero, no es el caso, como esta doctrina implica, que siempre que se hace un enunciado sobre 'objetos materiales', el

hablante debe tener o podría presentar evidencia en su apoyo. Esto puede sonar bastante plausible; pero implica un gran abuso de la noción de 'evidencia'. La situación en la que podría decirse propiamente que tengo *evidencia* en apoyo del enunciado de que algún animal es un cerdo es aquella, por ejemplo, en la que la bestia misma no está de hecho a la vista, pero puedo ver cantidad de huellas semejantes a las que un cerdo deja en el suelo después de su retirada. Si encuentro algunos cubos de comida de cerdo, la evidencia es un poco mayor, y los ruidos y el olor pueden proporcionar una evidencia aún mejor. Pero si entonces el animal emerge y permanece allí completamente a la vista, entonces ya no se trata de recoger evidencias; su aparición no me proporciona más *evidencia* de que se trata de un cerdo, puedo ahora *ver* precisamente de lo que se trata, la cuestión está zanjada. Y, desde luego, podría, en circunstancias diferentes, haber visto esto precisamente en primer lugar, y no tendría que haberme tomado la molestia de recoger evidencias en absoluto[4]. También, si veo efectivamente a un hombre disparar sobre otro, puedo *proporcionar* evidencia como testigo ocular a aquellos que están menos favorablemente situados; pero no *tengo* evidencia para mi propio enunciado de que el disparo tuvo lugar, lo *he visto*, efectivamente. Una vez más, entonces, encontramos que deben tenerse en cuenta no solamente las palabras usadas, sino también la situación en la que se usan; si alguien dice 'Es un cerdo', tendrá algunas veces evidencia para decirlo; otras veces, no; no se puede decir que la *oración* 'Es un cerdo', en cuanto tal, sea de un género para el cual se requiere esencialmente evidencia.

Pero, en segundo lugar, como ha mostrado ya el caso que hemos considerado, no es el caso que la formulación de evidencia sea la función de un tipo especial de oración. La evidencia para un enunciado sobre 'objetos materiales', si hay alguna, se formulará usualmente en enunciados del mismo género; pero, en general, *cualquier* género de enunciado podría enunciar eviden-

[4] Tengo, se dirá, la 'evidencia de mis propios ojos'. Pero lo esencial de este tropo es exactamente que *no* ilustra el uso ordinario de 'evidencia'—que *no* tengo evidencia en el sentido ordinario.

Digitalizado @caracoltigre

cia para *cualquier* otro género, si las circunstancias fuesen apropiadas. En general, no es verdadero, por ejemplo, que los enunciados generales se 'basen sobre' enunciados singulares, y no viceversa; mi creencia en que *este* animal comerá nabos puede estar basada sobre la creencia en que la mayor parte de los cerdos comen nabos; aunque, ciertamente, en circunstancias diferentes, podría haber sostenido la afirmación de que la mayoría de los cerdos comen nabos diciendo que este cerdo los come en cualquier caso. Similarmente, y de más relevancia quizá para el tópico de la percepción, no es verdad, en general, que los enunciados sobre cómo son las cosas estén 'basados sobre' enunciados acerca de cómo aparecen, tienen el aspecto o parecen las cosas, y *no* viceversa. Puedo decir, por ejemplo, 'Ese pilar tiene el aspecto de ser panzudo' sobre la base de que tiene ese aspecto; pero, igualmente, podría decir, en circunstancias diferentes, 'Ese pilar tiene el aspecto de ser panzudo' sobre la base de que he sido yo precisamente el que lo ha construido, y lo he *construido* panzudo.

Estamos ahora en posición de tratar muy brevemente la idea de que los enunciados sobre 'objetos materiales' no son *en cuanto tales* conclusivamente verificables. Esta afirmación es tan errónea como la idea de que los enunciados sobre datos sensoriales son en cuanto tales incorregibles (no es precisamente 'desorientadora', como Ayer está dispuesto a reconocer que podría ser). La doctrina de Ayer es que 'la noción de certeza no se aplica a proposiciones *de este género*'[5]. Y su fundamento para decir esto consiste en que, para verificar una proposición de este género conclusivamente, tendríamos que realizar la autocontradictoria hazaña de completar 'una serie infinita de verificaciones'; por muchas que sean las pruebas que podamos llevar a cabo con resultados favorables, no podemos completar jamás

[5] Está también, incidentalmente, equivocado, como muchos otros lo han estado, al sostener que la 'noción de certeza' se aplica a 'las proposiciones *a priori* de la lógica y de la matemática' en cuanto tales. Muchas proposiciones de la lógica y de la matemática no son ciertas en absoluto; y si muchas lo son no se debe a que *sean* proposiciones de la lógica y de la matemática, sino a que, digamos, han sido establecidas de una manera particularmente firme.

todas las pruebas posibles, puesto que son infinitas en número; sólo serían *suficientes* nada *menos* que todas las pruebas posibles.

Ahora bien, ¿por qué Ayer (y no solamente él) propone esta doctrina tan extraña? Desde luego, no es verdad, en general, que los enunciados sobre 'cosas materiales', en cuanto tales, *necesiten* ser 'verificados'. Si, por ejemplo, alguien observa en una conversación casual, 'De hecho yo vivo en Oxford', su interlocutor puede, si cree que vale la pena hacerlo, verificar esta aserción; pero *el hablante*, naturalmente, no necesita hacer esto, sabe que es verdadero (o, si está mintiendo, falso). Estrictamente hablando, en efecto, no es precisamente que no tenga *necesidad* de verificar su enunciado; el caso es más bien que, puesto que ya sabe que es verdadero, nada en absoluto que pudiese hacer *contaría* como 'verificación' de su enunciado. Ni tampoco es necesario que esté en esta posición en virtud de haber verificado su aserción en un estadio anterior; puesto que, ¿de cuántas personas realmente, que saben perfectamente bien dónde viven, podría decirse que han *verificado* alguna vez que viven allí? ¿Cuándo podría suponerse que han hecho esto? ¿De qué modo? ¿Y por qué? Lo que tenemos aquí, de hecho, es una doctrina errónea que es una especie de imagen refleja de la doctrina errónea sobre la evidencia que acabamos ahora de discutir; la idea de que los enunciados sobre 'objetos materiales' *en cuanto tales* necesitan ser verificados, es tan errónea como, y errónea en el mismo sentido que, la idea de que los enunciados sobre 'cosas materiales' deben basarse, *en cuanto tales*, en la evidencia. Y ambas ideas, en el fondo, se equivocan de camino a causa del extendido error consistente en ignorar *las circunstancias en las que* se dicen las cosas, consistente en suponer que pueden discutirse *las palabras aisladas*, de un modo completamente general.

Pero incluso si estamos de acuerdo en limitarnos a situaciones en las que los enunciados pueden ser, y necesitan ser, verificados, el caso parece, con todo, desesperado. ¿Por qué demonios habrá de pensarse que tal verificación no puede ser jamás concluyente? Si, por ejemplo, me dices que hay un teléfono en la habitación de al lado, y (sintiendo duda) decido

Digitalizado @caracoltigre

verificarlo, ¿cómo podría pensar que me es *imposible* hacerlo conclusivamente? Entro en la habitación de al lado y, ciertamente, hay algo que tiene un aspecto exactamente igual al de un teléfono. Pero, ¿se trata quizá de un caso de pintura *trompe l'oeil*? Puedo a continuación establecer esto. ¿Se trata quizá de un simulacro, sin conectar realmente y sin autonomía propia? Bien, puedo desmontarlo un poco y averiguarlo, o usarlo efectivamente para llamar a alguien, y quizá hacer que me llame a mí también para estar seguro. Y, naturalmente, si hago todas esas cosas, me *habré* asegurado. ¿Qué más podría requerirse posiblemente? Este objeto ya ha soportado un número suficientemente amplio de pruebas para establecer que se trata realmente de un teléfono; y no se trata solamente de que, para los propósitos diarios, prácticos u ordinarios todo esto basta para que sea un teléfono; lo que satisface todas estas pruebas *es* precisamente un teléfono, sin duda alguna.

Sin embargo, como era de esperar, Ayer tiene una razón para adoptar este extraño punto de vista. Sostiene como una cuestión de doctrina general que, aunque, según su punto de vista, los enunciados sobre 'cosas materiales' no son jamás estrictamente equivalentes a enunciados sobre datos sensoriales, con todo, 'decir algo sobre una cosa material es decir algo, pero no la misma cosa sobre clases de datos sensoriales'; o, como dice algunas veces, un enunciado sobre una 'cosa material' *entraña* 'uno u otro conjunto de enunciados sobre datos sensoriales'. Pero —y en esto consiste su dificultad— no existe ningún conjunto *definido* y *finito* de enunciados sobre datos sensoriales que sean entrañados por cualquier enunciado sobre una 'cosa material'. Así, por más que se pongan a prueba asiduamente enunciados sobre datos sensoriales entrañados por un enunciado sobre una 'cosa material', no puedo jamás excluir la posibilidad de que haya *otros* enunciados sobre datos sensoriales que éste entrañe, pero que, si se ponen a prueba, se convertirían en falsos. Pero, desde luego, si puede averiguarse que un enunciado entraña un enunciado falso, entonces puede, por consiguiente, averiguarse que él mismo es falso; y esta es una posibilidad que, de acuerdo con la doctrina, no puede, en principio, ser eliminada definitivamente.

Y puesto que, de acuerdo con la doctrina, la verificación consiste precisamente en poner a prueba los enunciados sobre datos sensoriales, se sigue que la verificación no puede ser *jamás* concluyente[6].

De los muchos elementos objetables que esta doctrina contiene, el más extraño, en algunos aspectos, es el uso que se hace de la noción de entrañamiento. ¿Qué *entraña* la oración 'Esto es un cerdo'? Bien, quizá exista en alguna parte, registrado por alguna autoridad en zoología, un enunciado de las condiciones necesarias y suficientes para pertenecer a la especie *cerdo*. Y también, quizá, si usamos la palabra 'cerdo' de modo estricto en ese sentido, decir de un animal que es un cerdo entrañará que satisface esas condiciones cualesquiera que ellas puedan ser. Pero claramente ésta no es la clase de entrañamiento que Ayer tiene en mente; ni, en cuanto a esta cuestión, es particularmente relevante para el uso que los no expertos hacen de la palabra 'cerdo'[7]. Pero, ¿de qué otra clase de entrañamiento se trata? Tenemos una idea bastante aproximada de qué aspecto tienen los cerdos, de cómo huelen y gruñen, y de cómo se comportan normalmente; y, sin duda, si algo no tuviese un aspecto completamente igual al de un cerdo, no se comportase como los cerdos, o no emitiese ruidos y olores semejantes a los de un cerdo, diríamos que no se trataba de un cerdo. ¿Pero existen —*deben* existir— *enunciados* de la forma 'Tiene el aspecto de...', 'Emite ruidos...', 'Huele...', de los cuales podríamos decir inmediatamente que 'Esto es un cerdo' los entraña? Claramente, no. Aprendemos la palabra 'cerdo' de la misma manera que aprendemos la mayor parte de las palabras para las cosas ordinarias, ostensivamente, al decirnos, en presencia del animal, '*Esto* es un cerdo': y así, aunque aprendemos ciertamente a qué clase de cosa

[6] Las cosas materiales se construyen a modo de rompecabezas; pero puesto que el número de piezas en un rompecabezas no es finito, no podemos nunca saber que ningún rompecabezas sea perfecto, pueden faltar piezas, o puede haber piezas que no encajen.

[7] De cualquier manera, la definición oficial no cubrirá *todos los casos* —monstruos, por ejemplo. Si se me enseña un cerdo de cinco patas en una feria, no puedo reclamar mi dinero alegando que ser un cerdo implica tener solamente cuatro patas.

Digitalizado @caracoltigre

puede y no puede aplicarse la palabra 'cerdo' con propiedad, no pasamos por ninguna clase de estadio intermedio en el que se relacione la palabra 'cerdo' con un conjunto de *enunciados* sobre la manera en que las cosas tienen aspecto, se oyen o huelen. La palabra no se introduce en nuestro vocabulario de esta manera. Así, aunque, naturalmente, lleguemos a tener ciertas expectativas sobre lo que será o no será el caso cuando un cerdo esté delante, es completamente artificial representar esas expectativas al modo de *enunciados entrañados por* 'Esto es un cerdo'. Y, precisamente por esta razón, es completamente artificial, en grado sumo, hablar como si *verificar* que algún animal es un cerdo consistiese en poner a prueba los enunciados entrañados por 'Esto es un cerdo'. Si pensamos en la verificación de este modo, las dificultades, ciertamente, abundan; no sabemos en absoluto dónde comenzar, cómo seguir o dónde detenernos. Pero lo que esto muestra no es que 'Esto es un cerdo' sea muy difícil de verificar o imposible de ser verificado de manera concluyente sino que se trata de una imposible parodia de verificación. Si el procedimiento de verificación estuviese correctamente descrito de esta manera, entonces no podríamos decir efectivamente en qué consistiría que algún animal fuese un cerdo. Pero esto no muestra que, usualmente, exista de hecho la más mínima dificultad, al verificar que un animal es un cerdo, *si* tenemos ocasión de hacerlo; muestra solamente que lo que *es* la verificación ha sido representado de manera completamente errónea [8].

Podemos añadir a esto un punto bastante diferente, pero relacionado: aunque tenemos puntos de vista más o menos definidos respecto a lo que objetos de géneros particulares harán o

[8] Otra manera de mostrar que 'entrañamiento' está fuera de lugar en tales contextos: supóngase que los herrerillos, todos los herrerillos que nos hemos encontrado, son barbudos, de modo que decimos sin ninguna preocupación 'los herrerillos son barbudos'. *¿Entraña* esto que lo que no es barbudo no es un herrerillo? No realmente. Pues, si se descubriesen especímenes sin barba en un territorio explorado por primera vez, bien, no estábamos hablando de ellos cuando decíamos que los herrerillos eran barbudos; ahora tenemos que pensar de nuevo, y reconocer quizá esta nueva especie de herrerillos lampiños. Similarmente lo que decimos hoy en día sobre los herrerillos no se refiere en absoluto al eo-herrerillo prehistórico, o a los herrerillos de un futuro lejano desplumados quizá por algún cambio de atmósfera.

no harán, y respecto a cómo reaccionarán o no reaccionarán en una situación u otra, sería de nuevo groseramente artificial representarlos bajo la forma de entrañamientos definidos. Existe un gran número de cosas que tengo por seguro que un teléfono no hará, y, sin duda, un número infinito de cosas que jamás se me pasará por la imaginación considerar que pudiera hacerlas; pero con toda seguridad sería perfectamente absurdo decir que 'Esto es un teléfono' *entraña* toda la galaxia de enunciados que afirman que no hace y no hará esas cosas, y concluir que no he establecido que algo es *realmente* un teléfono a menos que, *per impossibile*, haya confirmado la totalidad de la clase infinita de esos supuestos entrañamientos. *¿Entraña* 'Esto es un teléfono' 'No puedes comerlo'? ¿Debo intentar comerlo y fracasar al hacerlo para asegurarme de que se trata de un teléfono?[9].

Las conclusiones a que hemos llegado hasta ahora pueden resumirse, entonces, como sigue:

1. No existe ningún *género* o *clase* de oraciones ('proposiciones') de las cuales pueda decirse que *en cuanto tales*

a) son incorregibles;
b) proporcionan evidencia para otras oraciones;
c) deben ponerse a prueba para que otras oraciones puedan ser verificadas.

2. No es verdadero de oraciones sobre 'cosas materiales' que *en cuanto tales*

a) deben estar apoyadas por o basadas en evidencia;

---

[9] Los filósofos, creo, han prestado poca atención al hecho de que la mayor parte de las palabras en el uso ordinario se definen ostensivamente. Por ejemplo, se ha pensado a menudo que es un rompecabezas el porqué A *no puede* ser B, si ser A no *entraña* ser no-B. Pero sucede a menudo que 'A' y 'B' son introducidas como, y definidas ostensivamente como, palabras para *cosas diferentes*. ¿Por qué no puede ser una Sota de Corazones una Reina de Espadas? Quizá necesitemos un término nuevo, 'ostensivamente analítico'.

Digitalizado @caracoltigre

b) tienen necesidad de verificación;
c) no pueden ser verificadas concluyentemente.

Las oraciones, de hecho —en tanto que distintas de los *enunciados hechos en circunstancias particulares*— no pueden dividirse *en absoluto* según esos principios, en dos grupos o en cualquier otro número de grupos. Y esto significa que la doctrina general sobre el conocimiento que he bosquejado al comienzo de esta sección, que es el espantajo real que subyace a las doctrinas del género que hemos discutido, está *radicalmente* y *en principio* mal concebida. Pues, incluso si corriésemos el riesgo de suponer gratuitamente que lo que alguna persona particular conoce en algún lugar y tiempo particulares pudiese ser sistemáticamente clasificado en una ordenación de cimientos y superestructura, sería un error de principio suponer que podría hacerse la misma cosa con el conocimiento *en general*. Y esto sucede a causa de que *podría* no haber respuesta *general* a las cuestiones de qué es evidencia para algo, qué es cierto, qué es dudoso, qué necesita o no necesita evidencia, puede o no puede ser verificado. Si la Teoría del Conocimiento consiste en encontrar fundamentos para tal respuesta, no existe tal cosa.

Antes de abandonar este tópico, sin embargo, existe una doctrina más sobre los 'dos lenguajes' que deberíamos examinar. Esta doctrina final es errónea por razones no exactamente iguales a las que acabamos de discutir, y tiene un cierto interés propio.

No es muy difícil decir en qué consiste la doctrina, de modo que la presentaré con las propias palabras de Ayer (las cursivas son mías). Dice, por ejemplo: 'Mientras el significado de una oración que se refiere a un dato sensorial está *determinado precisamente* por la regla que lo pone en correlación con el dato sensorial en cuestión, tal *precisión* no es alcanzable en el caso de una oración que se refiere a una cosa material. Pues la proposición que expresa una oración tal difiere de una proposición sobre un dato sensorial en que no existe ningún hecho observable que constituya tanto una condición necesaria como suficiente de su

verdad'[10]. Y también: '... nuestras referencias a cosas materiales son *vagas* en su aplicación a los fenómenos...'[11]. Bien, quizá no esté muy claro lo que se quiere decir en estas observaciones; con todo, está suficientemente claro que lo que se dice es que los enunciados sobre datos sensoriales —todos los enunciados— son, en algún modo o en algún sentido, *precisos*, mientras que, por el contrario, los enunciados sobre cosas materiales son —son *todos*— *vagos* en algún sentido o en alguna manera. Es difícil, para empezar, ver cómo esto podría ser verdadero. ¿Es 'Aquí hay tres cerdos' un enunciado vago? ¿'Me parece como si estuviera viendo una especie de cosa rosada' *no* es vago? ¿El segundo enunciado es *necesariamente* preciso en un sentido en el que el primero no puede serlo? Y, ¿no es sorprendente que la precisión deba emparejarse con la *incorregibilidad*, y la vaguedad con *imposibilidad de verificación?* Después de todo, hablamos de gentes que 'se refugian' en la vaguedad, cuanto más preciso se es, en general, existen más posibilidades de errar, mientras que existen grandes posibilidades de *no* errar si se es lo suficientemente vago. Pero lo que realmente necesitamos hacer aquí es examinar más detalladamente las nociones mismas de 'vago' y 'preciso'.

'Vago' es el mismo vago. Supóngase que digo que algo, por ejemplo, la descripción que alguien hace de una cosa, es vago; existe un extensísimo número de características posibles —no necesariamente defectos, eso depende de lo que se desea—, todas o algunas de las cuales podría poseer la descripción, y que podrían llevarme a juzgarla vaga. Podría tratarse de *(a)* una descripción *aproximada*, que comunicase sólo una 'idea aproximada' de la cosa a describir, o *(b) ambigua* en ciertos puntos, de modo que la descripción sería adecuada para, podría considerarse que significa, esto o aquello; o *(c) imprecisa*, sin especificar precisamente las características de la cosa descrita; o *(d)* no muy *detallada;* o *(e)* expresada en *términos generales* que cubrirían un gran número de casos diferentes; o *(f)* no muy *fiel;* o quizá también *(g)* no

[10] Ayer, *op cit.*, p. 110. 'Hechos observables' significa aquí, como a menudo, y puede significar solamente 'hechos sobre datos sensoriales'.

[11] Ayer, *op cit.*, p. 242.

Digitalizado @caracoltigre

muy *entera* o *completa*. Una descripción podría, sin duda, exhibir todas esas características a la vez, pero claramente también pueden ocurrir independientemente una de otra. Una descripción más bien aproximada e incompleta podría ser completamente fiel hasta cierto punto; puede ser detallada, pero muy imprecisa, o sin ninguna ambigüedad, pero con todo muy general. En cualquier caso está bastante claro que no existe sólo una manera de ser vaga, o una manera de no ser vaga; a saber, ser precisa.

Usualmente son los *usos* de las palabras, no las palabras mismas, los que se denominan propiamente 'vagos'. Si, por ejemplo, al describir una casa, digo entre otras cosas que tiene un tejado, el hecho de que no diga qué clase de tejado tiene puede ser una de las características que impulsen a la gente a decir que mi descripción es un poco vaga; pero no parece haber ninguna buena razón por la que pueda decirse de la palabra misma 'tejado' que es una *palabra* vaga. Indudablemente existen diferentes clases de tejados, lo mismo que existen diferentes clases de cerdos y de policías. Pero esto no significa que todos los usos de 'tejado' sean tales que nos dejen dudas sobre lo que significan; algunas veces podemos desear que el hablante sea 'más preciso'; pero para esto debería haber presumiblemente alguna razón especial. Esta característica de ser aplicable a un rango considerable de instancias no idénticas es, desde luego, enormemente común; la presentan, creo, muchas más palabras de las que, en general, desearíamos etiquetar como *palabras* vagas. Por otra parte, casi cualquier palabra puede ponernos en dificultad en los casos marginales; pero de nuevo esto no es suficiente para llevar a cabo una acusación de vaguedad. (Incidentalmente, la razón por la que muchas palabras presentan esas características no es que ocurran en el lenguaje de 'objetos materiales', sino que ocurren en el lenguaje *ordinario*, donde una excesiva pulcritud de distinción sería positivamente tediosa; están en contraposición, no con las palabras sobre 'datos sensoriales', sino con las terminologías especiales de las 'ciencias exactas') Existe, con todo, un puñado de palabras notoriamente inutilizables —'democracia', por ejemplo—, cuyos usos son siempre propensos a de-

jarnos en la duda real respecto a lo que se significa; y aquí parece bastante razonable decir que la *palabra* es vaga.

El terreno clásico de la palabra 'preciso' es el campo de la *medición;* aquí, ser preciso consiste en usar una escala graduada lo suficientemente fina. '216,266 metros' es una respuesta muy precisa (aunque podría no ser fiel) a la pregunta sobre la longitud de un buque. De *las palabras* puede decirse que son precisas cuando, por así decir, su aplicación está fijada dentro de estrechos límites; 'azul huevo de pato' es, por lo menos, un término *más* preciso que 'azul'. Pero, desde luego, no existe ninguna respuesta general a la pregunta sobre qué grado de exactitud debe poseer una escala o sobre cuán estrechamente determinada debe estar la aplicación de una palabra para que se alcance la precisión —en parte, a causa de que no existe límite para introducir divisiones y discriminaciones cada vez más finas, y en parte, a causa de que lo que es preciso (de forma suficiente) para algunos propósitos será demasiado aproximativo y tosco para otros. Una descripción, por ejemplo, no puede ser absolutamente, definitivamente y últimamente *precisa* como tampoco puede ser absolutamente *entera* o *completa*.

'Precisamente' puede y debe ser distinguido de 'exactamente'. Si mido un plátano con una regla, puedo encontrar que tiene precisamente una longitud de 31,369 milímetros. Si mido mi regla con plátanos, puedo encontrar que tiene exactamente seis plátanos de largo, aunque no podría reclamar una gran precisión para mi método de medida. Si tengo que dividir un cargamento de arena en tres partes iguales sin tener medios para pesarlo, no puedo hacerlo *precisamente,* pero si tengo que dividir una pila de 26 ladrillos en tres pilas iguales, puedo hacerlo *exactamente*. Podría decirse que donde se usa la palabra 'exactamente' hay algo excitante, algo especialmente notable —el ser *exactamente* las dos en punto tiene, por así decirlo, un valor noticiativo mucho mayor que el que sean las dos y tres minutos; y se produce una especie de gozo al encontrar la *palabra exacta* (que puede no ser una palabra precisa).

¿Qué sucede entonces con 'fiel'? Claramente, ni una palabra ni una oración pueden, en cuanto tales, ser fieles. Consideremos, por ejemplo, los mapas donde la fidelidad está en su propia salsa.

Digitalizado @caracoltigre

un mapa fiel no es, por así decirlo, un género de mapa, como, por ejemplo, lo es un mapa a gran escala, un mapa detallado o un mapa dibujado claramente —su fidelidad consiste en el *ajuste* del mapa *con* el terreno del que es mapa—. Nos sentimos tentados a decir que un informe fiel, por ejemplo, debe ser *verdadero*, mientras que un informe muy preciso o detallado puede no serlo; y existe algo de razón en esta idea, aunque me siento bastante mal a gusto con ella. Ciertamente 'falso pero fiel' es completamente erróneo; pero 'fiel y por lo tanto verdadero' no parece tampoco completamente correcto. ¿Se trata solamente de que 'verdadero' después de 'fiel' es redundante? Valdría la pena comparar aquí la relación de 'verdadero' con, digamos, 'exagerado'; si 'exagerado y, *por tanto*, falso' no parece completamente correcto, podría ensayarse 'falso *en el sentido de que* es exagerado'; 'falso, o *más bien* exagerado', o '*en la medida en que* es exagerado, falso'. Naturalmente, al igual que ninguna palabra o frase es fiel en cuanto tal, ninguna palabra o frase en cuanto tal es una exageración. Con todo, lo dicho hasta aquí es una digresión.

¿Qué debemos hacer entonces con la idea de que las oraciones sobre datos sensoriales son en cuanto tales precisas, mientras que las oraciones sobre 'cosas materiales' son intrínsecamente vagas? La segunda parte de esta doctrina es inteligible en cierto modo. Lo que Ayer parece tener en mente es que el hecho de ser, por ejemplo, una pelota de cricket no entraña el ser observada más que ser tocada, observada bajo una luz especial o desde una distancia o ángulo particular, tocada con la mano más bien que con el pie, etc... Esto, desde luego, es perfectamente verdadero, y el único comentario que requiere es que no constituye ningún fundamento para decir que 'Esto es una pelota de cricket' es vaga. ¿Por qué habríamos de decir que es vaga 'en su aplicación a los fenómenos? La expresión no está destinada seguramente a 'ser aplicada a los fenómenos'. Está destinada a identificar un género particular de pelota —un género que está, de hecho, definido de modo completamente *preciso*— y esto lo hace de manera perfectamente satisfactoria. ¿Qué haría el hablante ante la petición de ser *más* preciso? Incidentalmente, como se ha señalado antes, sería un error suponer que la mayor precisión es siempre un

perfeccionamiento, pues, en general, es más difícil ser más preciso, y cuanto más preciso es un vocabulario menos fácilmente se adapta a las exigencias de nuevas situaciones.

Pero la primera parte de la doctrina es mucho menos fácil de comprender. Al decir que 'el significado de una oración que se refiere a un dato sensorial está determinado precisamente por la regla que la correlaciona con *el dato sensorial* en cuestión', Ayer difícilmente puede significar que una oración semejante pueda referirse solamente a *un* dato sensorial *particular;* pues si esto fuese así no podría haber ningún *lenguaje* de datos sensoriales (sino solamente, supongo, 'nombres de datos sensoriales'). De otro lado, ¿por qué demonios debería ser verdadero *en general* que las expresiones usadas al referirse a los datos sensoriales deben ser precisas? La dificultad que existe aquí reside en que nunca se hace claro realmente si Ayer contempla el 'lenguaje sobre datos sensoriales' como algo que ya existe y que usamos, o si piensa en él como un lenguaje meramente posible que podría, en principio, inventarse; por esta razón nunca se sabe del todo lo que se supone que se está considerando, o dónde buscar los ejemplos. Pero esto tiene poca importancia para el presente propósito; ya pensemos en un lenguaje existente o artificial, no existe en ningún caso conexión necesaria entre la referencia a los datos sensoriales y la *precisión;* los términos clasificatorios a usar podrían ser extremadamente vagos y generales, ¿por qué no jamás? Es verdad presumiblemente que la referencia a los datos sensoriales no podría ser 'vaga en su aplicación a los fenómenos' *precisamente* en la manera en que Ayer sostiene que la referencia a las 'cosas materiales' *debe* serlo; pero entonces esto no es realmente una manera de ser vaga. E incluso si lo hubiese sido, es, sin embargo, completamente obvio que el evitar la vaguedad no garantizaría precisión. Hay más de una manera de ser vaga.

Así, pues, al resumen que hemos expuesto unas páginas más atrás podemos ahora añadir esto: no existe ninguna razón para decir que las expresiones usadas para referirnos a las 'cosas materiales' sean (en cuanto tales, intrínsecamente) vagas, y no existe razón para suponer que las expresiones usadas para referirnos a los 'datos sensoriales' serían (en cuanto tales, necesariamente) precisas.

XI

Concluyo con algunas observaciones sobre parte del libro de Warnock sobre Berkeley [1]. En este libro, con gran parte del cual estoy generalmente de acuerdo, Warnock se nos muestra como un profesional relativamente prudente; y naturalmente escribió un buen número de años después de que lo hiciesen Price y Ayer. A pesar de todo, creo que está claro que algo va bastante mal, puesto que va a parar a una dicotomía entre dos géneros de enunciados, uno sobre 'ideas' y otro sobre 'objetos materiales', precisamente del mismo género contra el que he argumentado desde el principio. Indudablemente lo que Warnock está intentando hacer es presentar una versión de la doctrina de Berkeley, eliminando lo que considera como errores y oscuridades innecesarios; es decir, no está planteando sus propios puntos de vista explícitamente. Con todo algunos de sus propios puntos de vista aparecen en el curso de la discusión; y en cualquier caso argüiré que contempla su versión de la 'doctrina' de Berkeley de una manera demasiado indulgente. Todo transcurre sobre ruedas, no existe positivamente ningún engaño; y, sin embargo, al final sucede que el niño ha sido tragado por el desagüe.

Warnock comienza (en el pasaje que nos interesa) por intentar explicar lo que Berkeley quiere decir, o al menos lo que habría querido decir, mediante el *dictum* de que solamente 'nuestras propias ideas' son 'inmediatamente percibidas'. ¿Por qué, para comenzar, plantea Berkeley una objeción a observaciones cotidianas tales como que vemos sillas y arcos iris, oímos diligencias y voces, y olemos flores y queso? No se trata, dice Warnock, que considere que tales observaciones no son nunca *verdaderas;* su idea es que al decir tales cosas estamos hablando *laxamente* [2].

---

[1] Warnock, *Berkeley*, caps. 7-9.

[2] De hecho Warnock deja en una considerable oscuridad el punto de vista de

Aunque no existe una gran dificultad en decir, por ejemplo, que oigo una diligencia en la carretera, 'estrictamente hablando' lo que *oigo* efectivamente es 'un sonido'. Y del mismo modo en otros casos; nuestros juicios ordinarios de percepción son siempre 'laxos', en el sentido de que van más allá de lo que efectivamente 'percibimos', de que hacemos 'inferencias' o suposiciones.

El comentario de Warnock sobre esto es que comúnmente hacemos, como Berkeley dice, suposiciones y damos por sentadas cosas al decir (por ejemplo) lo que vemos; sin embargo, cree que Berkeley se equivoca al sostener que hacer esto es siempre hablar laxamente. 'Puesto que para informar correctamente de lo que efectivamente veo, me es suficiente limitar mi enunciado a lo que, sobre la base de lo que veo en la ocasión presente, estoy *autorizado a decir;* y, en buenas condiciones de observación, estoy ciertamente autorizado a decir que veo un libro'; y también 'no hacer suposiciones sobre lo que produce los ruidos que oigo equivale a ser especialmente cauto al decir lo que oigo; pero el habla correcta no requiere que seamos siempre tan cautos como nos sea posible'. Es verdad que Warnock piensa que la pregunta '¿Qué has visto de hecho?' requiere que la persona que responde sea *menos* liberal con sus suposiciones, evidencia exterior, etc., que respecto a la pregunta '¿Qué has visto?'; pero no exige que aquéllas deban eliminarse totalmente, y Berkeley se equivoca al sugerir que esto es necesario 'estrictamente'.

Sobre un punto al menos, sin embargo, se ha extraviado Warnock aquí. Ilustra la distinción entre 'ver' y 'ver efectivamente' mediante el caso de un testigo en un interrogatorio, que ha recibido instrucciones estrictas de limitar sus observaciones a lo que *vio efectivamente;* y concluye a partir de este ejemplo (¡únicamente!) que decir lo que uno vio efectivamente es siempre re-

---

Berkeley al intentar enunciarlo en una desconcertante variedad de casos. Además de decir que Berkeley está en contra de hablar 'laxamente', también lo presenta de tarde en tarde en busca de la *fidelidad, precisión, rigor* y *claridad;* del uso *correcto* de las palabras, del uso *apropiado* de las palabras, del uso de las palabras que se *ajustan totalmente* a los hechos, que expresan no más que aquello que estamos *autorizados* a decir. Parece contemplar todo esto como lo mismo en cierto sentido.

traerse un poco, ser un poco más cauto, atenuar la afirmación. Pero, precisamente, esto no es verdad *en general*; puede ser precisamente todo lo contrario. Podría comenzar, por ejemplo, por decir que he visto una pequeña mota plateada y continuar diciendo que lo que he visto efectivamente era una estrella. Podría decir como evidencia que he visto a un hombre disparando una escopeta, y decir a continuación: 'Lo he visto efectivamente a él cometiendo el crimen.' Es decir (para expresarlo breve y aproximadamente), algunas veces puedo ver supuestamente, o considerar que veo, *más* de lo que efectivamente veo, pero otras veces *menos*. Warnock está hipnotizado por el caso del testigo nervioso. Antes de depositar algún peso sobre la palabra 'efectivamente' hubiera sido aconsejable no sólo que considerase una porción mayor de ejemplos de su uso, sino que la comparase con frases relacionadas, tales como 'realmente', 'de hecho', 'en efecto', 'como cuestión de hecho'.

Pero en cualquier caso, continúa Warnock, Berkeley está interesado realmente, no en la cuestión de lo que nosotros percibimos *efectivamente*, sino en su propia cuestión, lo que percibimos *inmediatamente*. Sobre esto dice que 'la expresión no tiene uso ordinario en absoluto', de modo que Berkeley está autorizado perfectamente, piensa, a usarla del modo que desee. (Esto en sí mismo es demasiado atrevido. 'Percibir inmediatamente' puede no tener un significado *claro;* pero 'inmediatamente' es de todas formas una palabra completamente ordinaria cuyo significado ordinario tiene ciertamente implicaciones y asociaciones que, en realidad, el argumento explota muy sustancialmente.) Bien, ¿cómo usa Berkeley esta expresión? Warnock lo explica como sigue: 'Digo, por ejemplo, que veo un libro. Admitamos que esto es decir una cosa perfectamente correcta. Pero con todo hay en esta situación algo (no el libro) que es visto *inmediatamente*. Puesto que, ya confirmen o no investigaciones posteriores la afirmación de que veo un libro, sea lo que fuere lo que crea o sepa sobre lo que veo, y sea cual fuere lo que pudiera ver, tocar u oler si me acerco más, existe *ahora* en mi campo visual un cierto contorno coloreado o patrón de colores. Esto es lo que veo *inmediatamente*... Esto es más «fundamental» que el

libro mismo, en el sentido de que aunque pudiera ver inmediatamente este patrón de colores y, sin embargo, no haber ningún libro, no podría ver el libro ni *nada en absoluto* a menos que tales contornos coloreados ocurriesen en mi campo visual'.

¿Pero *de veras* introduce esto de manera satisfactoria la expresión 'percibir inmediatamente'? Parece que lo que ha de decirse que se ve 'inmediatamente' debe ser lo que está en mi 'campo visual'. Pero esta última frase no está explicada en absoluto; ¿no está el libro en mi campo visual? Y si la respuesta correcta a la pregunta de qué está en mi campo visual debe ser, como Warnock supone, 'un contorno coloreado', ¿por qué debería suponerse además que esto es 'algo *que no es el libro*'? Sería con toda seguridad completamente propio y natural decir: 'Esta mancha roja *es* el libro' (cfr. 'Ese punto blanco es mi casa'). Por ignorar el hecho de que a menudo puede decirse correctamente que los contornos coloreados, manchas de color, etc., *son* las cosas que vemos, Warnock se está deslizando aquí sigilosamente en esa dicotomía entre 'objetos materiales' y entidades de algún otro género que es tan crucialmente perniciosa. Además él mismo ha admitido en diversos pasajes anteriores que de las manchas de color, etc., puede decirse y se dice que son vistas en un sentido perfectamente ordinario y familiar; de modo que ¿por qué hemos de decir ahora que son vistas *inmediatamente*, como si requiriesen algún tratamiento especial?

La exposición de Warnock toma a continuación un nuevo giro. Hasta aquí, parece haber estado de acuerdo con los puntos de vista de Berkeley hasta el punto de conceder que existen *entidades* de alguna clase —no 'cosas materiales'— que son las que 'percibimos inmediatamente'. Pero en los dos capítulos siguientes adopta el modo lingüístico, intentando distinguir el *género de oración* que expresa un 'juicio de percepción inmediata'. Partiendo del *dictum* de Berkeley de que 'los sentidos no realizan inferencias', Warnock se embarca en el proceso familiar de refinamiento y poda, con la intención de llegar a la forma de aserción idealmente básica y completamente mínima. Con todo, el comienzo es bastante malo, lo que revela que está ya a medio camino de la perdición. Lo que está buscando, dice, es un género de aserción 'al hacer el cual «no llevamos a cabo inferencias», o

(como hemos sugerido que sería mejor decir) no demos nada por sentado, no hagamos suposiciones'. De la manera que lo presenta, es claro que está cometiendo el (ya) familiar error de suponer que existe una *especial forma de palabras* que cumplirá este requisito, mientras que otras formas de palabras no. Pero sus propios ejemplos sirven para mostrar que esto *es* un error. Considérese, dice, el enunciado, 'Oigo un coche'. Este no es un enunciado mínimo, dice, no es un enunciado de 'percepción inmediata', puesto que, cuando yo hago este juicio, el sonido que oigo me lleva 'a hacer ciertas suposiciones, que investigaciones posteriores podrían mostrar que han sido erróneas'. Pero de hecho la cuestión de si estoy haciendo suposiciones que podrían resultar erróneas depende, no de la forma de las palabras que uso, sino de las circunstancias en las cuales estoy situado. La situación que Warnock evidentemente tiene presente es aquella en la que oigo un sonido semejante al de un coche, pero no tengo nada más *excepto* este sonido para continuar. Pero ¿qué sucede si yo sé que hay un coche afuera? ¿Qué sucede si puedo verlo efectivamente, y quizá también tocarlo y olerlo? ¿Qué 'suposición' haría *entonces*, si dijese, 'Oigo un coche'? ¿Qué 'investigación posterior' sería necesaria, o incluso posible?[3]. Hacer aparecer la forma de palabras 'Oigo un coche' como *intrínsecamente* vulneralbe, al implicar que su emisión *puede solamente* basarse en la audición de un sonido, es poco menos que una estratagema.

Por otra parte, Warnock condena también como no mínima la forma de palabras 'Oigo una especie de ronroneo', sobre la base de que el que dice esto está suponiendo que no lleva tapones en las orejas; podría tratarse realmente de un ruido muy fuerte que le suene como un ronroneo a causa de los tapones. Pero no se puede decir seriamente a alguien, 'Pero podrías llevar tapones en las orejas' *siempre* que emita esta forma de palabras; él no *supone* necesariamente que no los lleva, puede *saber* que no los lleva y la

[3] Parte de la dificultad reside en que Warnock no deja nunca suficientemente claro *qué* se da por supuesto o por sentado. Algunas veces parece tener en mente hechos adicionales sobre la situación presente, otras veces el resultado de futuras investigaciones del hablante, otras la cuestión de lo que otros observadores informarían. Pero, ¿puede suponerse que todas esas cosas vienen a ser lo mismo?

sugerencia de que podría suponerlo puede ser en sí misma perfectamente absurda. Aunque Warnock insiste en que ni él ni Berkeley tienen la intención de arrojar dudas sobre los juicios que hacemos ordinariamente, de argumentar a favor de alguna clase de escepticismo filosófico, este procedimiento de representar formas de palabras como vulnerables *en general* es, desde luego, uno de los mayores recursos mediante los cuales han sido insinuadas comúnmente las tesis escépticas. Decir, como dice Warnock, que hacemos suposiciones y damos las cosas por sentadas *siempre* que hacemos una aserción ordinaria, equivale a presentar a las aserciones ordinarias con una apariencia de algún modo gratuita, y no vale que diga que él y Berkeley no intentan hacer esto. Se podría añadir que Warnock intensifica sutilmente este aire de gratitud tomando sus ejemplos de la esfera de la audición. De hecho, es muy a menudo verdad que, guiándonos por el sonido, hacemos alguna clase de inferencia al decir lo que oímos, y a menudo es muy fácil ver cómo podríamos equivocarnos. Pero entonces ver *no* es, como Warnock da por sentado calladamente, exactamente igual a esto; puesto que es, característicamente, por la visión de la cosa por la que se resuelve la cuestión.

Lo que Warnock está intentando realmente hacer, sin embargo, es presentar una forma de palabras, no de la máxima certeza, sino *mínimamente aventurada,* mediante el uso de las cuales podamos siempre arriesgar el cuello lo menos posible. Y al final llega a la fórmula 'Me parece ahora como si...' como prefijo general que garantiza 'inmediatez', mantiene al hablante dentro de los límites de 'sus propias ideas'. La doctrina de Berkeley de que los objetos materiales son 'colecciones de ideas' puede entonces ser presentada, piensa Warnock, con ropaje lingüístico, como la doctrina de que una oración sobre un objeto material *significa lo mismo que* una colección de oraciones apropiadas indefinidamente largas que comience, 'Parece a... como si...'. 'Cualquier enunciado sobre alguna cosa material es realmente (puede ser analizado en) un conjunto indefinidamente largo de enunciados sobre lo que parece, o en condiciones apropiadas parecería, como si el hablante, otras personas y Dios, estuviesen oyendo, viendo, sintiendo, gustando, oliendo.'

Ahora bien, Warnock, con bastante razón, encuentra esta versión de las relaciones entre enunciados sobre 'cosas materiales' y enunciados sobre 'ideas' inaceptable. Hay en realidad algo absurdo en la idea de que todo lo que podemos hacer realmente es apilar más y más enunciados sobre la apariencia que tienen las cosas; y si esto es lo que Berkeley quiere decir, entonces las personas que dicen que no ha hecho justicia a la 'realidad de las cosas' tienen la razón de su parte. Pero Warnock no lo deja ahí; continúa diciendo que los enunciados sobre 'cosas materiales' no son *lo mismo* que conjuntos de enunciados sobre cómo las cosas aparecen —los dos géneros de enunciados se relacionan del mismo modo que los *veredictos* con la *evidencia*, o al menos, dice, la relación es 'muy similar'. 'Existe una diferencia lógica esencial entre discutir la evidencia y pronunciar veredictos— una diferencia que no puede ser abolida por ninguna acumulación, por vasta que sea, de evidencia, aun conclusiva... Similarmente existe una diferencia lógica esencial entre decir qué apariencia tienen las cosas y cómo son —una diferencia que no puede ser abolida por una acumulación cada vez mayor de informes sobre la apariencia de las cosas.'

Pero, en realidad, esta comparación es completamente desastrosa. Claramente conlleva el caer en una porción de errores que hemos mencionado más arriba, en la idea, por ejemplo, de que los enunciados sobre 'cosas materiales' *en cuanto tales*, están siempre, han de estar, basados sobre evidencia, y que existe otro género particular de oración cuya misión consiste en proporcionar evidencia. Pero, como hemos visto, el que tenga o no, o necesite, *evidencia* para lo que digo no es cuestión que concierna al género de oración que emito, sino a las circunstancias en las que estoy situado; y si se produce o necesita evidencia, no existe ningún género especial de oración, ninguna forma de palabras que tenga esa misión.

Pero la comparación de Warnock lleva directamente justo a la clase de 'escepticismo' que él oficialmente está ansioso de evitar. Pues los veredictos se dan, a la luz de la evidencia, por los jueces o jurados —esto es, precisamente por las personas que *no* son *testigos* efectivos del asunto en cuestión—. Pronunciar un veredicto

sobre la base de la evidencia es precisamente pronunciarse sobre una materia sobre la cual uno no es autoridad de primera mano. Decir que los enunciados sobre 'cosas materiales' son, en general, semejantes a los veredictos es implicar que no estamos nunca, que no podemos estar, en la mejor posición de hacerlos —que, por así decirlo, no existe la posibilidad de ser testigo ocular de lo que ocurre en el 'mundo material', solamente podemos obtener evidencia. Pero presentar el caso de esta manera es hacer que parezca completamente razonable sugerir que no podemos nunca *saber*, que no podemos nunca estar *seguros*, de la verdad de cualquier cosa que digamos sobre las 'cosas materiales'; puesto que, después de todo, parece que no tenemos más que la evidencia para seguir adelante, no tenemos acceso directo a lo que realmente sucede, y los veredictos son notoriamente falibles. Pero realmente, ¡qué absurdo es sugerir que estoy *pronunciando un veredicto* cuando digo lo que pasa ante mis propias narices! Es precisamente esta clase de comparación la que causa el verdadero daño.

Además, la representación que Warnock hace de la situación pone las cosas patas arriba, a la vez que las distorsiona. Sus enunciados de 'percepción inmediata', lejos de ser aquello de lo que *se avanza* hacia enunciados más ordinarios, son alcanzados en realidad, y son alcanzados según su propia explicación, *retrocediendo desde* los enunciados más ordinarios, mediante evasivas más crecientes. (Hay un tigre-me *parece* que hay un tigre-me parece *ahora* que hay un tigre-me parece ahora *como si hubiese* un tigre.) Parece extraordinariamente perverso presentar, como aquello sobre lo que los enunciados ordinarios se basan, una forma de palabras, forma de palabras que *partiendo de* un enunciado ordinario y, además, incorporándolo, lo matiza y elude de varias maneras. Hay que llevar algo al plato antes de poder comenzar a comer a su alrededor. No se trata, como el lenguaje de Warnock sugiere, de que podamos poner fin a las evasivas si existen buenas razones para avanzar correctamente; el hecho es que *no comenzamos* a dar evasivas a menos que exista una razón especial para hacerlo, algo un poco extraño y descolorido en la situación particular.

Pero lo que es generalmente erróneo, y de la mayor importancia en la argumentación de Warnock, es precisamente que se ha colocado (quizá se ha dejado conducir por Berkeley) en posición de tragarse la doctrina de los dos lenguajes —temporalmente al menos, parece haberse tragado en el camino la doctrina de las dos entidades. Y la cuestión resultante sobre cómo el lenguaje de evidencia (el lenguaje de 'ideas') se relaciona con el lenguaje sobre objetos materiales que intenta responder, es una pregunta que no *tiene* respuesta, es una pregunta completamente irreal. Lo principal es no dejarse embaucar jamás hasta el punto de plantearla. Warnock, pienso, pone aún peor las cosas insistiendo en la fórmula particular, 'Parece como si...'; pues esta fórmula está ya pesadamente cargada con las ideas de pasar un juicio, valorar la evidencia, pronunciar veredictos provisionales. Pero ninguna otra cosa funcionaría mejor como una rama de esta dicotomía completamente falsa. La buena política no es la que adopta Warnock de intentar remendarla un poco y hacerla marchar con propiedad; precisamente esto es lo que no puede hacerse. La buena política es volver a un estadio muy anterior y desmantelar toda la doctrina antes de que emprenda el vuelo.

INDICE ANALITICO

Alucinación, 56, 95, 96.
Apariencia, y realidad, explicación de Ayer de, 104-108.
Apariencias visuales, 57, 64.
'Appears' [(A)parece], 68-71.
Aristóteles, 92.
Ayer, A. J., 41, 44, 45, 46, 55, 66, 141, 142n, 145-6, 147.
– sobre apariencia y realidad, 104-108.
– sobre el argumento de la ilusión, 56-58.
– sobre corregibilidad y verificación, 125-32, 136, 137.
– sobre datos sensoriales, 76-79, 80-84, 109-119, 123, 124.

Berkeley, 41, 44, 89-90, 147-150, 152, 153, 155.
'Bueno', 93, 97, 99, 102n.

Campo visual, 150.
Carnap, R., 127-131.
Certeza, 48, 125, 135.
Color 'real', 93-94, 107-108.
– manchas de, 150.
'Como', 73-4, 100-102.
Conocimiento, teoría del, 125-6, 141.

Datos sensoriales, 42, 45, 46, 85-87, 89-90, 106, 126-7, 129, 132n, 137, 145-6.
Definición ostensiva, 138, 140n.
Delusión, distinguida de ilusión, 56-60; *ver también* Percepciones.
Descartes, 41, 49, 80n, 125.

'Efectivamente', 148-9.
Engaño, de los sentidos, 47, 48-51, 82.
Entrañamiento, 137-140.
Escepticismo, 152, 153.
Escolasticismo, 42, 43, 50.

Espejismo, 57, 59, 65.
Evidencia, 130-131, 133-135, 140, 153-4.
'Exacto', 144.
'Existe', 95n.

Fantasmas, 51, 59, 117-8n.
'Fiel', 144-5.

Hechos empíricos, concepción de Ayer de los, 88-9, 109, 111, 126-7, 141.
Heráclito, 41.
Hume, 44, 90.

Incorregibilidad, 74, 124, 129-133, 140, 142.
Ilusión, argumento de la, 43-4, 55, 56-65, 66, 76-84, 85-90.
– argumento de la, evaluación de Ayer del, 85-90.
– distinguida de delusión, 57-59.
– definición de Price de la, 61-2.
Imágenes de espejo, 49, 56, 60, 64-5, 81.

Kant, 90.

Lenguaje, ordinario, 91-2.
– ordinario, concepción de Ayer del, 85-6.
– de datos sensoriales, 127, 146.
– de objetos materiales, 127, 143, 155.
'Like', *ver* 'Como'.
Locke, 45, 48, 90.
'Looks' [Se ve, Tiene aspecto], 67, 69-75.

Medición, 144.
Monstruos, 138n.

Oraciones, comprobables empíricamente, 128-9.

- distinguidas de enunciados, 130-1, 141.
- observacionales, 128-9.

Percepción, directa e indirecta, 42, 46, 48, 51-55, 63, 76, 111.
- inmediata, 147-151, 154.
- verbos de, diferentes sentidos de los, 109-124.

Percepciones, verídicas y delusivas, 76-84, 85, 111.
- existencial y cualitativamente delusivas, 104-108.

Percepciones sensoriales, 45, 48-49.
Perspectiva, 49, 56, 60, 62.
Pitcher, G. W., 39.
Platón, 42, 125.
'Preciso', 141-143, 144, 145-146.
Price, H. H., 41, 46n, 47n, 61, 62, 76-79, 80, 81, 82, 90, 110n, 124-126, 147.
Procesos cerebrales, 77, 81, 92.
Proposiciones, explicación de Ayer de las, 130n.
Protocolos, 128.

'Real', 52n, 88, 91-96, 104, 106-108; *ver también* Apariencia.
- como 'hambrienta de sustantivo', 96-97.
- como 'palabra ajustadora', 100-102.
- como 'palabra dimensional', 98-100.
- como 'palabra de pantalones', 97-98.

Realismo, 43.
Realismo ingenuo, 47n.
Refracción, 56, 57, 59, 60, 82.
Russell, conde, 44.

'Seems' [Parece], 69, 70-72, 75, 155.
Sentidos, testimonio de los, 49.
Sueños, 49, 61, 74, 79-80.
Superficies, 61-62, 121.

Tales, 43.

Universales, 42, 43n.
Urmson, J. O., 40.

'Vago', 142-144, 145-146.
'Ver como', 115, 122-123.
Veredictos, 153-155.
'Verídico', 49, 56; *ver también* Percepciones.
Verificación, directa, 129.
- conclusiva, 129, 135-140.

Visión, doble, 56, 110, 113-115, 119.

Warnock, G. J., 41, 147-155.
Wittgenstein, 122.